

GOVERNMENT OF INDIA

ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF INDIA

CENTRAL  
ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY

ACCESSION NO. 51444

CALL No. 891.05 / P.A.O





163  
—  
1

SYMBOLAE  
AD STUDIA ORIENTIS PERTINENTES  
FREDERICO HROZNÝ  
DEDICATAE



ČESKOSLOVENSKÝ ORIENTÁLNÍ ÚSTAV V PRAZE

# ARCHIV ORIENTÁLNÍ

JOURNAL OF THE

CZECHOSLOVAK ORIENTAL INSTITUTE, PRAGUE

EDITED BY

BEDŘICH HROZNÝ

IN COOPERATION WITH

J. BAKOŠ, M. DAVID, J. DOBIÁŠ, J. KLÍMA, V. LESNÝ, L. MATOUŠ,  
O. PERTOLD, J. PRŮŠEK, J. RYPKA, F. TAUER

VOL. XVII.

SYMBOLAE AD STUDIA ORIENTIS PERTINENTES

FREDERICO HROZNÝ DEDICATAE

PARS PRIMA



1949

ORIENTÁLNÍ ÚSTAV

PRAHA III, LÁZEŇSKÁ 4, CZECHOSLOVAKIA

SYMBOLAE AD STUDIA ORIENTIS

PERTINENTES

# FREDERICO HROZNÝ

DEDICATAE

QUAS EDIDERUNT

V. ČIHAŘ      J. KLÍMA      L. MATOUŠ

PARS PRIMA



1949

ORIENTÁLNÍ ÚSTAV  
PRAHA III, LÁZEŇSKÁ 4, CZECHOSLOVAKIA

~~GENERAL ARCHAEOLOGICAL~~  
~~LIBRARY NEW DELHI~~  
Acc. No. ~~51494~~ .....  
16.8.22

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY, NEW DELHI.**

Acc. No. 51444.....

Date... 16.8.77.....

Call No. 891.05—/D.A. 0.

IMPRESSUM PRAGAE IN OFFICINA TYPOGRAPHICA  
REI PUBLICAE BOHEMOSLOVACAE  
ADIUVANTIBUS

J. KŘÍKAVA, A. MORAVEC, A. ŠAŠEK, K. VAŠÍČEK  
J. STUDNIČNÝ, J. ZIMMERMANN





Prof. Dr. Petrůch Štěpán.

**frederico hrozný**

**professori studiorum cuneiformium  
ac rerum gestarum orientis antiqui  
illustrissimo**

•

**fundatori studiorum hettiticorum  
celeberrimo**

•

**investigatori scientiarum  
quæ ad linguas antiquissimæ  
asiæ anterioris, indiæ, cretæ  
cognoscendas pertinent  
eminentissimo**

•

**magistro carissimo**

•

**adiutori studiosorum diligentissimo**

•

**indagatori industriosissimo**

•

**viro fidelissimo**

•

**septuagesimo die natali**

**ò ò ò**

**amici • collegæ • discipuli**



# CONTENTS

|                                                                                                                                              |         |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| <i>Bibliographie des travaux de Bedřich Hrozný. Par V. Čihař . . . . .</i>                                                                   | 1—20    |
| <i>Andrae W.: Bauwerk als Geschichtsurkunde . . . . .</i>                                                                                    | 21—26   |
| <i>Bakoš J.: Introduction d'Avicenne à sa »Psychologie« . . . . .</i>                                                                        | 27—30   |
| <i>Beek M. A.: Ein Erdbeben wird zum prophetischen Erleben . . . . .</i>                                                                     | 31—40   |
| <i>Белич А.: По поводу славянского глагола . . . . .</i>                                                                                     | 41—43   |
| <i>Benveniste E.: Sur l'emploi des cas en hittite . . . . .</i>                                                                              | 44—45   |
| <i>Bič M.: Bet'el — le sanctuaire du roi . . . . .</i>                                                                                       | 46—63   |
| <i>Boson G.: Alcuni sigilli-cilindri del Museo di antichità di Torino . . . . .</i>                                                          | 64—68   |
| <i>Brandenstein W.: Studien zu Platons Atlantiserzählung . . . . .</i>                                                                       | 69—84   |
| <i>Cavaignac E.: L'Arnuvandas d'Ismirikka . . . . .</i>                                                                                      | 85—87   |
| <i>Daube D.: Concerning Methods of Bible-Criticism . . . . .</i>                                                                             | 88—99   |
| <i>David M.: Gilgameš et l'histoire de l'agent . . . . .</i>                                                                                 | 100—109 |
| <i>Debrunner A.: Ai. dityaváh-, dityauhi- . . . . .</i>                                                                                      | 110—111 |
| <i>Deimel A.: Ein unerklärtes Zeichen der Keilschrift, der proto-elamitischen und kretischen Schrift . . . . .</i>                           | 112—116 |
| <i>Del Medico H. E.: L'inscription hiéroglyphique de Top-Ada . . . . .</i>                                                                   | 117—152 |
| <i>Driver G. R.: Ugaritic and Hebrew problems . . . . .</i>                                                                                  | 153—157 |
| <i>Dupont-Sommer A.: L'inscription phénicienne de la spatule dite d'Asdrubal . . . . .</i>                                                   | 158—167 |
| <i>Dussaud R.: Une survivance rituelle Cananéenne: L'encensoir Syrien . . . . .</i>                                                          | 168—171 |
| <i>Ebeling E.: Beschwörungen gegen den Feind und den bösen Blick aus dem Zweistromlande . . . . .</i>                                        | 172—211 |
| <i>Falkenstein A.: Ein sumerisches Kultlied auf Samsu'iluna . . . . .</i>                                                                    | 212—226 |
| <i>Fish T.: Some Ur III Tablets from Lagash . . . . .</i>                                                                                    | 227—229 |
| <i>Friedrich J.: Der churritische Mythos vom Schlangendämon Hedammu in hethitischer Sprache . . . . .</i>                                    | 230—254 |
| <i>Furlani G.: Sur la palmomantique chez les Babyloniens et les Assyriens . . . . .</i>                                                      | 255—269 |
| <i>Garstang J.: Where East meets West: an ancient Village in Cilicia . . . . .</i>                                                           | 270—274 |
| <i>Georgiev V.: État actuel des recherches et coordination du travail dans le domaine des langues anciennes balkano-asiatiques . . . . .</i> | 275—287 |
| <i>Goetze A.: Hittite šani/a-, šannapili- . . . . .</i>                                                                                      | 288—297 |
| <i>Hančar F.: Aus der Problematik Urartus . . . . .</i>                                                                                      | 298—309 |
| <i>Hendriksen H.: The Personal Ending of the 2. pl. Med.-Pass. in Latin . . . . .</i>                                                        | 310—314 |
| <i>Holt J.: Quelques interprétations du Code hittite . . . . .</i>                                                                           | 315—319 |
| <i>Jean Ch. F.: Pharmacopée et parfumerie dans quelques lettres de Mari . . . . .</i>                                                        | 320—329 |
| <i>Jelito J.: Die Herkunft des biblischen Stadtnamens „Nin<sup>9</sup>we“ . . . . .</i>                                                      | 330—332 |
| <i>Jestin R.: Un rite sumérien de fécondité: Le mariage du dieu Nin-Ĝir-Su et de la déesse Ba-Ba . . . . .</i>                               | 333—339 |
| <i>Jirku A.: Die Megalith-Kultur in Palästina . . . . .</i>                                                                                  | 340—344 |
| <i>Juret A.: Variations morphologiques dans les consonnes qui constituent les éléments d'un mot en indo-européen . . . . .</i>               | 345—359 |
| <i>Капанцяя Гр.: О конц.-идеол. стороне некоторых урартских слов и выражений . . . . .</i>                                                   | 360—373 |
| <i>Kleveta A.: Le jugement infernal dans les croyances babyloniennes . . . . .</i>                                                           | 374—385 |
| <i>Kober A. E.: "Total" in Minoan (Linear Class B) . . . . .</i>                                                                             | 386—398 |
| <i>Kramer S. N.: A Blood-Plague Motif in Sumerian Mythology . . . . .</i>                                                                    | 399—405 |
| <i>Kraus F. R.: Zum altbabylonischen Erbrecht . . . . .</i>                                                                                  | 406—412 |
| <i>Kretschmer P.: Zwei eigentümliche hethitische Götternamen . . . . .</i>                                                                   | 413—419 |
| <i>Ktistopoulos C. D.: L'énigme Minoenne . . . . .</i>                                                                                       | 420—424 |





# BIBLIOGRAPHIE DES TRAVAUX DE BEDŘICH HROZNÝ.<sup>1)</sup>

Par Václav Čihař, Praha.

## Ouvrages et articles publiés de 1902 à Juin 1949.

1. Mémoire pour le doctorat ès lettres (dissertation) de l'Université de Vienne: *Südarabische Grafitti*, 1901, inédit. A paraître dans la série des Publications de l'expédition archéologique en Arabie méridionale.

---

### <sup>1)</sup> Abréviations:

|       |                                                                               |
|-------|-------------------------------------------------------------------------------|
| AAA   | = Annals of Archaeology and Anthropology                                      |
| AGIt  | = Archivio Glottologico Italiano                                              |
| AJA   | = American Journal of Archaeology                                             |
| AfO   | = Archiv für Orientforschung                                                  |
| AOP   | = Archivum Orientale Pragense                                                 |
| AOr   | = Archiv Orientální                                                           |
| AHDO  | = Archives d'Histoire du Droit Oriental                                       |
| BA    | = Beiträge zur Assyriologie                                                   |
| BO    | = Bibliotheca Orientalis                                                      |
| BoSt. | = Boghazköi-Studien                                                           |
| BSL   | = Bulletin de la Société de Linguistique                                      |
| CR    | = Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres |
| ČČF   | = český časopis filologický                                                   |
| DAWW  | = Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien                       |
| DLZ   | = Deutsche Literatur-Zeitung                                                  |
| IAE   | = Internationales Archiv für Ethnographie                                     |
| IF    | = Indogermanische Forschungen                                                 |
| ILN   | = Illustrated London News                                                     |
| JA    | = Journal Asiatique                                                           |
| JEOL  | = Jaarbericht Ex Oriente Lux                                                  |
| JRAS  | = Journal of the Royal Asiatic Society                                        |
| JS    | = Journal des Savants                                                         |
| JSOR  | = Journal of Society of Oriental Research                                     |
| LF    | = Listy filologické                                                           |
| LZ    | = Literarisches Zentralblatt                                                  |
| MDOG  | = Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft                               |
| Mus   | = Le Muséon                                                                   |
| MVAG  | = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft                             |
| OLZ   | = Orientalistische Literaturzeitung                                           |
| Or    | = Orientalia                                                                  |
| PEF   | = Quarterly Statement of the Palestine Exploration Fund                       |
| PhW   | = Philologische Wochenschrift                                                 |

2. *Assyriologische Miscellen*, OLZ V (1902), col. 132—142.
3. *Zum Geldwesen der Babylonier*, BA IV (1902), pp. 546—550.
4. *Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib)*. Herausgegeben, umschrieben, übersetzt und erklärt. Mit 13 autographierten Tafeln. Berlin, Peiser, 1903. 8°. VII, 128 pp., XIII pl. (MVAG 1903, Jg. VIII, 5). Nouvelle édition stéréotypée. Berlin 1914. C.-R.: Pontus Leander, DLZ 1904, col. 1810; H. Radau, Ninib, the determiner of fates. Philadelphia 1910, pp. 19 et suiv.; Jastrow, Religion Babyl. u. Assyr. I., 450—467.
5. *Zur Höllenfahrt der Ištar*, WZKM XVII (1905), pp. 323—330.
6. *Vznik mythu o Leviatánovi* (Origine du mythe de Léviathan), Naše Doba X (1903), pp. 321—329, 407—415.
7. *Die Keilschrifttexte von Taannek*. Mit 2 Tafeln. Separatabdruck aus Dr. Ernst Sellin: Tell Taannek, Bericht über eine mit Unterstützung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften und des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht unternommene Ausgrabung in Palästina. Wien 1904. DAWW (phil.-hist. Kl.) 50, Abh. IV, 10 p. (= pp. 113—122), II pl.
8. *Die neugefundenen Keilschrifttexte von Taannek*. Mit 3 Tafeln. Separatabdruck aus Dr. Ernst Sellin: Eine Nachlese auf dem Tell Taannek in Palästina. Wien 1905. DAWW (phil.-hist. Kl.) LII, Abh. III, 6 pp. (= pp. 36—41), III pl.
9. *Der Inschriftenfund von Taannek*, Mitteil. d. öster. Ver. f. Bibl. IX (1905), pp. 165—166.
10. *Ein neues Fragment des Syllabars Sb*, ZA XIX (1905—1906), pp. 367—371.
11. *Das Problem der sumerischen Dialekte und das geographische System der Sumerier*, Vorläufige Mitteilung, WZKM XX (1906), pp. 281—290.
12. *Amanhašir-Ašūšunamir*, WZKM XX (1906), pp. 123—125.
13. *Bemerkungen zu den babylonischen Chroniken BM 26472 und BM 96152*, WZKM XXI (1907), pp. 375—383.
14. *Ninib und Sumer*, Revue Sémitique, Année XVI (1908), pp. 339—354, 455—465. Extrait: Paris 1908. 8°. 24 pp.
15. *Sumerisch-Babylonisches*, ZA XX (1907), pp. 421—430.
16. *Der Obelisk Maništušus*, WZKM XXI (1907), pp. 11—43.
17. *Das Problem der altbabylonischen Dynastien von Akkad und Kiš*, WZKM XXIII (1909), pp. 191—219.
18. *[Zu Ungnads Übersetzung zweier Briefe von Taannek]*, lettre insérée dans un c.-r. publié par E. Sellin, DLZ 1909, Nr. 43, Col. 2704—2705, sur l'ouvrage de Gressman „Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament“ (Tübingen 1908).

---

|         |                                                                |
|---------|----------------------------------------------------------------|
| RA      | = Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale              |
| REAnc   | = Revue des Etudes Anciennes                                   |
| RHA     | = Revue Hittite et Asianique                                   |
| RHR     | = Revue de l'histoire des religions                            |
| RSO     | = Rivista degli Studi Orientali                                |
| SBBAW   | = Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften |
| SBWAW   | = Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften      |
| TLB     | = Theologischer Literaturbericht                               |
| TLZ     | = Theologische Literaturzeitung                                |
| VČAV    | = Věstník České akademie věd                                   |
| WPhil.  | = Wochenschrift für klassische Philologie                      |
| WVDOG   | = Wiss. Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft    |
| WZKM    | = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes            |
| ZA      | = Zeitschrift für Assyriologie                                 |
| ZDMG    | = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft      |
| ZvglSpr | = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung.               |

19. *Das Getreide im alten Babylonien* (Vorbericht), deux rapports préliminaires. Anzeiger d. phil.-hist. Kl. d. Wiener Akad. d. Wiss., Jahrg. 1909, No. VI, 3 pp., Jahrg. 1910, No. V, 8 pp. 8°.
20. *Über das Bier im alten Babylonien und Ägypten*, Anzeiger d. phil.-hist. Klasse d. Wiener Akad. d. Wiss., Jahrg. 1910, No. XXVI, 9 pp. 8°. C.-R.: Fr. Thureau-Dangin, RA VIII, pp. 159.
21. *KU.KAR, iškaru und hebr. eškar*, WZKM XXV (1911), pp. 318—325.
22. *Das Venusjahr und der elamische Kalender*, Memnon V, pp. 81—98.
23. *Die ältesten Dynastien Babylonien*, WZKM XXVI (1912), pp. 143—162.
24. *GÜ.GAL = Platterbse*, OLZ XVI (1913), col. 52.
25. *Das Getreide im alten Babylonien*. Ein Beitrag zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte des alten Orients. I. Teil. Mit einem botanischen Beitrage von Dr. Franz von Frimmel: Über einige antike Samen aus dem Orient. Mit 2 Tafeln. Wien, Hölder, 1914. 8°. 217 pp., II pl. (SBWAW, Phil.-hist. Kl. Bd. 173, Abh. 1.). C.-R.: Br. Meissner, DLZ 1914, No. 34—35, 2119; LZ 1915, 560 et s.; W. Förtsch, RSO VI (1915), pp. 1405—1409; (Bezold, C.), LZB 1915, No. 23; B. Münz, Wr. Zeitung 1915, No. 139; I. G. Arnold, American brewers' review 1914.
26. *Zur Bierbrauerei der alten Babylonier*, OLZ XVII (1914), col. 201—202.
27. *Die Lösung des hethitischen Problems. Ein vorläufiger Bericht*. Mit Einführungen von O. Weber über den Stand unserer Arbeiten an den Keilschrifttexten aus Boghazköi und von Ed. Meyer über die Entzifferung der hethitischen Sprache. MDOG, Dezember 1915, Nr. 56, pp. 17—50. C.-R.: Chr. Bartholomae, WPh. XXXIII, 1916, Nr. 3, pp. 67—70; Conclusion de Bartholomae, ibid. pp. 259—262, Nr. 11; G. Herbig, DLZ 1916, pp. 421—432; Jensen, LZ 1916, p. 244; Beer, Theol. Zeit. 1916, p. 71; Ed. Meyer et O. Weber, MDOG, No. 56, p. 1 et suiv.; K. Wulff, Nord. tidskr. f. filol. V, pp. 81—88; W. Otto, Hist. Zeitschrift 117, pp. 189—228, 465—472; O. Weber, Vossische Zeitung, Suppl. 51, 1915; O. Weber, Umschau, 1916, No. 13; J. V. Prášek, Národní Listy du 6 Février 1916; S. Frankfurter, Wiener Zeitung, 1. Januar 1916; Listy filologické XLIII (1916), pp. 77—78; C. E. Gleye, Tägliche Rundschau, 14. XII. 1915; F. H., Český čas. hist. XXII (1916), pp. 506—508; Hermann Ranke, Tag, 4. III. 1916; M. Schorr, Kwartalnik historyczny 1916, Livr. 1—2; F. Böhl, Theolog. Tijdschrift, 1916, Janvier; E. Brandenburg, Frankfurter Zeitung, 20. I. 1916; F. Hommel, Münch. Neueste Nachr., 26. XI. 1915; I. Scheftelowitz, Köln. Zeitung, 18. III. 1916; H. Holma, Études sur les vocabulaires hittites. Helsingfors, 1916, pp. 73; J. H. Moulton, Expository Times 1916.
28. *Objevení nové řeči indoevropské*, VČAV XXIV (1915), pp. 432—434. (La découverte d'une nouvelle langue indo-européenne.)
29. *Die Sprache der Hethiter, ihr Bau und ihre Zugehörigkeit zum indogermanischen Sprachstamm*. Ein Entzifferungsversuch. Leipzig, Hinrichs, 1916. 8°. XV, 246 pp. (BoSt., Heft 1—2, Stück 1, hg. v. O. Weber). C.-R.: F. Cuñmont, CR 1917, pp. 119—124; S. A. Cook, PEF 49, (1917), pp. 187—189; P. Jensen, TLZ 1918, col. 122 et s. (Hrozný ibid. col. 186 et suiv.); A. Gustavs, TLB 1919, pp. 82 et suiv.; Th. Kluge, LZ 1920, col. 354 et suiv.; Lichtenberg, Petermanns Mitteilungen 1920, Januar—Februar, p. 37; E. F. Weidner, OLZ XXIII, 1920, col. 114—120; F. M. Th. Böhl, IAE XXV (1921), pp. 176 et suiv.
30. *Zum ältesten sumerischen Ackerbau*, WZKM XXIX (1915), pp. 367—370.
31. *Die Sprache der Hethiter*. Entgegnung, WPhil. XXXIII (1916), Nr. 11, pp. 259—262.
32. *Hethitische Keilschrifttexte aus Boghazköi*. In Umschrift, mit Übersetzung und Kommentar. Leipzig, Hinrichs, 1919. 8°. XIV, 245 pp. (BoSt. 3. Heft = II. Stück).

- C.-R.: P. Jensen, TLZ 1919, pp. 122 et suiv. (sur les travaux de Hrozný); F. Bork, OLZ XXIII, 1920, col. 60—66; Th. Kluge, LZ 1920, col. 373; F. M. Th. Böhl, IAE XXV (1921), p. 117 et suiv.; S. Mercer, JSOR VII (1923), pp. 88—89.
33. *O problému hethitském a o úkolech vědy staroorientální vůbec* (Sur le problème hittite et les tâches qui incombent à l'histoire de l'Orient ancien), Nové Athenium I (1920), pp. 32—51.
  34. *Nové úkoly orientální archeologie* (Les nouvelles tâches de l'archéologie orientale), Naše Doba XXVII (1920), pp. 484—490.
  35. *Über die Völker und Sprachen des alten Chatti-Landes. — Hethitische Könige. Zwei Aufsätze.* Leipzig, Hinrichs, 1920, 8°. 32 pp. (BoSt. 5. Heft = III. Stück, 2. Lief., pp. 25—56). C.-R.: F. Sommer, OLZ XXIV (1921), pp. 314—317; F. M. Th. Böhl, IAE XXV (1921), p. 178; A. Gustavs, WPh. 42, p. 423 et suiv.; Th. Kluge, LZ 1922, Col. 56; G. Herbig, Götting. Gelehrter Anzeiger 1921, Nr. 10—12, pp. 193—218 (compte-rendu des cinq premiers fascicules de Boghazköi-Studien).
  36. *Un dieu hittite Ak/gniš*, RA XVIII (1921), pp. 34—36.
  37. *Keilschrifttexte aus Boghazköi.* Autographiert. 5. und 6. Heft. Leipzig, Hinrichs, 1921. In folio. LXXII, LXXXIV planches (WVDOG 36, Heft 1, 2).
  38. *O národě filistinském* (Le peuple des Philistins), Národní Listy du 31 Juillet 1921.
  39. *Z Prahy na kolínské gymnasium.* (Půl století střední školy v Kolíně 1872—1922.) (De Prague au Lycée de Kolín. À l'occasion du cinquantième anniversaire du Lycée de Kolín 1872—1922.) V Kolíně 1922. Pp. 48—50.
  40. *Das hethitische Königspaar Tlabarnaš und Tavanannaš*, JSOR VI (1922), pp. 63—73.
  41. *O egyptském králi Tutanchamonovi* (Tutankhamon, roi d'Égypte), Lidové Noviny 1923, n° 175.
  42. *O hrobce krále Tutanchamona* (La Tombe du pharaon Tutankhamon), Lidové Noviny 1923, n° 178.
  43. *Code hittite provenant de l'Asie Mineure (vers 1350 av. J.-C.).* Ière partie. Transcription, traduction française. Paris, P. Geuthner, 1922, 8°. 162 pp., XXVI pl. (Hethitica, Collection de travaux relatifs à la philologie, l'histoire et l'archéologie hittite, Tome I<sup>er</sup>). C.-R.: C. Autran, RA XX (1923), pp. 41—44; G. Contenau, Syria IV (1923), pp. 250—251; H. Zimmern, ZA XXXV (1923), pp. 72; A. Meillet, BSL XXIV (1923), pp. 163—171; A. Cuny, REA XXVI (1924), pp. 364—365; G. Contenau, JA 1925, p. 344; E. Burrows, JRS 1926, pp. 321—329; J. Friedrich, OLZ 1925, col. 476—478; S. Smith, AAA XII (1925), p. 47.
  44. *Druckfehlerberichtigung zu dem Aufsatz: Das hethitische Königspaar Tlabarnaš und Tavanannaš* (JSOR, Vol. VI, S. 63—73), JSOR VII (1923), pp. 77—78.
  45. *První výzkumná výprava čs. do Orientu* (La première expédition scientifique tchécoslovaque en Orient), Národní Listy du 6 Avril 1924.
  46. *Ve starozákonní zemi Basan* (Au pays biblique de Basan), Národní Listy du 6 Avril 1924.
  47. *V Kaisarii* (A Kaisarieh), Národní Listy des 10 et 24 Août 1924.
  48. *Z mých potulek v Syrii* (Mes randonnées en Syrie), Národní Listy du 25 Décembre 1924.
  49. *Do nového roku. Několik archeologických zbožných přání.* (Au seuil du nouvel an. Vœux relatifs à l'archéologie), Národní Osvobození du 1<sup>er</sup> Janvier 1925.
  50. *The first Czechoslovak Excavations in the Near East*, Central European Observer V (1926), Nr. 29, 30, pp. 511—512, 527—529, 5 illustrations.

51. *Bilder von der Orientexpedition Univ.-Prof. Dr. Hrozný's*, Prager Presse 1924, Bilderbeilage 34, p. 3.
52. *Neue Aufnahmen von der Forschungsreise Prof. Hrozný's in den Orient*, Prager Presse 1924, Bilderbeilage 45, p. 2.
53. *Bilder von der Orientexpedition Prof. Hrozný's*, Prager Presse 1925, Bilderbeilage 5.
54. *Bilder von den Ausgrabungen Prof. Hrozný's auf Kültepe in Kleinasien. — Auf-findung eines Tontafelarchivs aus dem 3. Jahrtausend v. Chr.*, Prager Presse 1926, Bilderbeilage 18. 1. Mai.
55. *Obrázky z expedice prof. Hrozného* (Illustrations relatives à l'expédition du professeur Hrozný), Panorama III, n° 4 (1926), p. 27.
56. A "Record office" 4000 years old. *New materials for the history of Asia Minor's Earliest Civilisation*, ILN, 2<sup>nd</sup> Octobre 1926, n° 4563.
57. *Rapport préliminaire sur les fouilles tchécoslovaques du Kultépé*, Syria VIII (1927), pp. 1—12, IV pl.
58. *Československé výkopy na Kültepe I—VI* (Les fouilles tchécoslovaques du Kultépé), Národní Listy des 27 Février, 6, 13, 27 Mars, 4, 10 Avril 1927.
59. Un certain nombre d'articles publiés dans le *Masarykův Naučný Slovník* 1927.
60. *Úkoly a cíle Orientálního ústavu* (Programme et buts de l'Institut Oriental), Národní Listy des 5 et 19 Juin 1927.
61. *V říši půlměsíce. Cesty a výkopy v Turecku s 29 původními snímky, 1 plánem a 1 mapou* (Dans l'empire du Croissant. Voyages et fouilles en Turquie). V Praze, Jos. R. Vilímek 1927. 8°. 91 pp., XXIX illustr., 1 carte, 1 plan.
62. *Discoveries in the Land of Job*, ILN, 25th June 1927.
63. *Das hethitische Mediopassivum*. Paradigmes accompagnant une conférence prononcée à La Haye à l'occasion du premier congrès international des linguistes, La Haye 1928.
64. *První mezinárodní sjezd jazykozpytců v Haagu* (Le premier congrès international des linguistes à La Haye), Národní Listy du 18 Avril 1928.
65. *První mezinárodní sjezd etruskologický ve Florencii a v Bologni, 1928* (Le premier congrès international d'étruscologie, Florence et Bologne, 1928), Národní Listy des 15 et 16 Mai 1928.
66. *Etruskisch und die hethitischen Sprachen*, ZA XXXVIII, N. F. IV, (1928), pp. 171—184. Conférence prononcée devant le premier congrès international d'étruscologie.
67. *Hethiter und Inder*, ZA XXXVIII, N. F. IV (1928), pp. 184—185.
68. *Etruskisch und die hethitischen Sprachen*, Atti del I. congresso internazionale etrusco, Firenze 1929, pp. 189—191.
69. *Narâm-Sin et ses ennemis d'après un texte hittite*, AOr I (1929), pp. 65—76.
70. *Ein babylonisch-hethitisches Omen*. AOr I (1929), pp. 85—86.
71. *Die Länder Churri und Mitanni und die ältesten Inder*, AOr I (1929), pp. 91—110, 1 carte, 1 pl. C.-R.: Ed. C u q, Journal des Savants 1929, p. 373; A. Safrastian, Massis I (1929), p. 265; R. Dussaud, Syria XI (1930), pp. 196—197.
72. *Weiteres zu den Ländern Churri und Mitanni: das Land Maiteni*, AOr I (1929), pp. 252—253.
73. *L'invasion des Indo-Européens en Asie-Mineure vers 2000 av. J.-C.*, AOr I (1929), pp. 273—299, 1 carte. C.-R.: R. Dussaud, Syria XI (1930), pp. 196—197; cf. aussi séance de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres du 10 juillet 1929: Les premières invasions indo-européennes en Asie Mineure, Syria X (1929), pp. 366—367.
74. *Hethiter und Griechen*, AOr I (1929), pp. 323—343, avec XI planches et 1 carte. C.-R.: R. Dussaud, Syria XI (1930), pp. 196—197.

75. *Objev neznámého písma a neznámé řeči ve Starém Orientě* (La découverte d'une écriture et d'une langue inconnues de l'Orient ancien), Národní Listy du 25 Novembre 1929.
76. *Instrumental und Ablativ im Hethitischen*, Donum natalicium Schrijnen (1929), pp. 367—368.
77. Article *The Hittites* dans l'Encyclopaedia Britannica, 14<sup>e</sup> édition, XI (1929), col. 598—608, 1 carte et 1 planche.
78. *Treść wykładów dra B. Hroznego*, profesora zw. Uniw. Karol. w Pradze, wygłoszon. na zaproszenie Univ. Jagiell. w Krakowie 1929 (Résumé de deux conférences prononcées à l'Université de Cracovie, 7 et 8 Novembre 1929).
79. *O prastarém hethitském králi Anittovi z 20. stol. př. Kr.* (Le très ancien roi hittite Anittas, 20<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), Národní Politika n° 11, du 12 Janvier 1930.
80. *T. G. Masaryk and the Orient*. AOr II (1930), pp. 1—2.
81. *Das hethitische Mediopassivum*, Actes du premier Congrès international des Linguistes, La Haye, 10—15 Avril 1928 (Leiden 1930), pp. 155—164.
82. *The Coming of the Hittites into Asia*, The Evangelical Quarterly, Edinburgh, II (1930), pp. 120—126.
83. *Deux monuments anatoliens*, AOr II (1930), p. 299, pl. XXXIX et XL.
84. *Babylon, vlast astrologie* (Babylone, berceau de l'astrologie, extrait de conférences), Jubilejní ročenka Kalicha. Praha 1930, pp. 53—56.
85. *Vlastní životopis v kostce* (Esquisse d'une autobiographie), Venkov du 1<sup>er</sup> Janvier 1931, Supplément, 4 pp. Ci-inclus Interview avec le professeur Hrozný, prise par M. A. Bareš.
86. *Le cheval chez les Hittites et les Mitanni au II<sup>e</sup> millénaire avant J.-C.*, Figaro Artistique Illustré, Février 1931, p. 44 (avec deux photographies).
87. *Na universitě londýnské a pařížské I, II.* (Aux universités de Londres et de Paris), Národní Listy, Suppléments des 5 et 12 Avril 1931.
88. *Rapport sur les conférences faites à Paris et à Londres* (présenté à l'Institut Oriental), AOr III (1931), pp. 192—193.
89. *Le Hittite: Histoire et progrès du déchiffrement des textes*, AOr III (1931), pp. 272—295 (Conférences prononcées à Londres, les 3 et 4 Mars 1931, et à Paris, le 14 Mars 1931). C.-R.: Edward H. Heffner: AJA XXXVI (1932), p. 174.
90. *L'entraînement des chevaux chez les anciens Indo-Européens d'après un texte mitannien-hittite provenant du 14<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, AOr. III (1931), pp. 431—461.
91. *Objevení neznámé řeči v dnešní Malé Asii?* (La découverte d'un dialecte inconnu parlé de nos jours en Asie Mineure?), Národní Listy, Supplément du 21 Février 1932.
92. *La deuxième lettre d'Arzawa et le vrai nom des Hittites indo-européens*, JA CCXVIII (1931), pp. 307—320. (Conférence prononcée à la Société Asiatique de Paris, 13 Mars 1931). C.-R.: Edward H. Heffner: AJA XXXVI (1932), p. 176.
93. *Assyriens et Hittites en Asie Mineure vers 2000 av. J.-C.*, AOr IV (1932), pp. 112—117 (Article lu par M. Cuq devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris le 23 Mars 1932).
94. *Une inscription de Ras-Samra en langue churrite*, AOr IV (1932), pp. 118—129 (Article lu par M. E. Cuq devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris, le 22 Avril 1932).
95. *Les Ioniens à Ras-Samra*, AOr IV (1932), pp. 169—178. C.-R.: David M. Robinson: AJA XXXVI (1932), pp. 526—527.
96. *The Hittite Hieroglyphic Inscriptions*, AOr IV (1932), pp. 373—375.
97. *Trenování koní před čtyřmi tisíciletími* (L'entraînement des chevaux, il y a quatre mille ans), Jezdec a chovatel I (1933), pp. 4—6.

98. *Les inscriptions hittites hiéroglyphiques, essai de déchiffrement*, suivi d'une grammaire hittite hiéroglyphique en paradigmes et d'une liste d'hiéroglyphes. Praha, Orientální ústav, 1933 (Paris, Geuthner; Leipzig, Harrassowitz). 8°. 119 pp., II pl. (Monografie Archivu Orientálního, Vol. I. Livr. I.) Kčs 95.—. C.-R.: E. D'horme, Syria XIV (1933), p. 326 et 341 et suiv.; J. Garstang, AAA XX (1933), pp. 210—211; E. H. Sturtevant, Language IX (1933), pp. 273—279; G. Contenau, Mercure de France 248 (1. XII. 1933), pp. 452—453; Joh. Friedrich, ZA N. F. VIII (XLII) 1934, pp. 184—198; P. Meriggi, IF 52 (1934), pp. 45—49; R. C. Thompson, JRAS 1934, pp. 833—842; E. Cavaignac, Hittite hiéroglyphique, RHA III (fasc. 20, Juillet 1935), pp. 130—135; A. Moret, CR 1933, pp. 256—260; E. H. Sturtevant, Language IX (1933), pp. 273 et suiv.; A. Meillet, BSL 34 (1933), pp. 131—132 (sur tunakkešsar); A. Meillet, BSL 34 (1933), n° 102, p. 43; L. Delaporte, RHA 1934, 24; Joh. Friedrich, Idg. Jahrbuch XIX (1935), pp. 330.
99. *Objevení nového národa indoevropského ve starém Orientě* (O hethitských národech hieroglyfických) (La découverte d'un nouveau peuple indo-européen de l'Orient ancien; sur les inscriptions hittites hiéroglyphiques), Národní Listy, Supplément n° 153 du 4 Juin 1933 (3 figures).
- 99a. *Meszarosův objev neznámé řeči v dnešní Malé Asii* (Les travaux de Meszaros: découverte d'une langue nouvelle, en Asie Mineure), Národní Listy du 8 Juin 1933
100. *Die Entdeckung eines neuen indoeuropäischen Volkes im alten Orient*, Prager Rundschau III, Nr. 4 (1933), pp. 266—278. Tiré-à-part: pp. 1—15.
101. *Sur l'inscription hittite-hiéroglyphique Carch. I, A 6, AOr V* (1933), pp. 114—117.
102. *Les inscriptions "hittites"-hiéroglyphiques sur plomb, trouvées à Assur. Essai de déchiffrement*, AOr V (1933), pp. 208—242, 1 pl. Également publié à part, pages numérotées de 1 à 35 (aux éditions Geuthner à Paris et Harrassowitz à Leipzig). (Article lu par M. R. Dussaud devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris, le 22 Septembre 1933, et présenté au Troisième Congrès International des Linguistes à Rome, 19—26 Septembre 1933). C.-R.: P. Meriggi, OLZ XXXVII (1934), pp. 736—738; R. C. Thompson, JRAS 1934, pp. 833—842.
103. *Anittas, Tvůrcové dějin*. Praha 1933, fasc. 2, pp. 24—28.
104. *Nové objevy o pravěkých národech*. (Découvertes nouvelles relatives à des peuples archaïques), Pražský ilustrovaný zpravodaj, 1933, n° 41, p. 3 (Interview avec M. Hrozný, prise par M. Bulánek-Dlouhán).
105. *Inscriptions „hittites“ hiéroglyphiques de Carchemish. Essai de déchiffrement*, AOr VI (1934), pp. 207—266, Pl. IV—IX (Article lu par M. Moret devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris, le 22 Décembre 1933). C.-R.: P. Meriggi, IF 52 (1934), pp. 49—51; David M. Robinson, AJA XXXVIII (1934), p. 589.
106. *Les inscriptions hittites hiéroglyphiques. Essai de déchiffrement*. Livraison II: Transcription et traduction de 41 des plus importantes inscriptions hittites hiéroglyphiques avec commentaire. Praha, Orientální ústav, Juin 1934. 8°. Pp. 121—314, pl. III—XVI. (Monografie Archivu Orientálního, Vol. I.) Kčs 150.—. C.-R.: L. Delaporte, RHA III, fasc. 17, oct. 1934, p. 24; E. Cavaignac, Hittite hiéroglyphique, RHA III, fasc. 20, Juillet 1935, pp. 130—135; P. Meriggi, IF 53 (1935), pp. 229—231; J. Garstang, AAA XXI (1934), pp. 144—145.
107. *Les plus anciens rois et l'habitat ancien des „Hittites hiéroglyphiques“*, AOr VI (1934), pp. 399—407. C.-R.: David M. Robinson, AJA XXVIII (1934), p. 590.
108. Articles divers dans les journaux tures *Hakimiyeti Milliye* (1934) etc., sur les Hittites.
109. *Za nápisy tajemných Hethitů do nitra Malé Asie* (A la recherche des inscriptions hittites, au cœur de l'Asie Mineure, interview concernant les voyages du



- prof. Hrozný en Asie Mineure et Syrie, de 1934). Večer, n° 289, du 13 Décembre 1934.
110. *El Hitita: Historia y Progreso del desciframiento de sus Texts*, pp. 65—101. Apéndice: *El Hitita Jeroglífico*, pp. 103—105: *Las Lenguas y los pueblos indoeuropeos* (con dos mapas en colores) por P. Kretschmer y B. Hrozný. Traducción de M. Sánchez Barrado y A. Magariños. Madrid, Casa Editorial Hernando, 1934. 8°. (Colección de manuales «Emerita», núm. 1.). (Traduction espagnole des conférences précédemment prononcées à Paris et à Londres, accompagnée d'un supplément sur les hiéroglyphes hittites). C.-R.: A. Cuny REAnC XXXVII (1935), pp. 265—267; A. Debrunner, IF 53 (1935), pp. 157.
  111. *Bible a moderní věda* (La Bible et la science moderne), Husův odkaz XXIV (1935), n° 1, pp. 2—5 (Conférence radiophonique prononcée le 26 Décembre 1934). Reproduit dans Výběr (éd. Baťa), 1935, fasc. 2, pp. 136—139.
  112. *O cestě do Varšavy* (Voyage à Varsovie), interview dans Večerník Českého Slova du 5 Mars 1935.
  113. *Der babylonische Fischgott Oannes in den Keilinschriften*, AOr VII (1935), pp. 1—3.
  114. *Les inscriptions « hittites » hiéroglyphiques d'Erkelet et la divinité Marutakas*, AOr VII (1935), pp. 6—7, pl. I—II. C.-R.: L. Delaporte, RHA III (fasc. 20, Juillet 1935), p. 143.
  115. *O ludach i językach hetyckich*, Przegląd współczesny XIV (1935), pp. 178—197 (Traduction polonaise de la conférence précédemment prononcée, Varsovie, le 27 Février 1935) et accompagné d'une biographie de l'auteur, par S. Przeworski.
  116. *Les inscriptions « hittites » hiéroglyphiques de Boybeypunari et le problème de la langue paléite*, AOr VII (1935), pp. 133—178, pl. XI—XXXVIII. C.-R.: David M. Robinson, AJA XL (1936), p. 132.
  117. *Trois inscriptions « hittites » hiéroglyphiques de Carchemish*, AOr VII (1935), pp. 179—190, pl. XXXIX—XLIII. C.-R.: D. Robinson, AJA XL (1936), p. 132.
  118. *On my five-months archaeological journey to Turkey and Syria*, AOr VII (1935), pp. 208—210.
  119. *L'inscription « hittite » hiéroglyphique d'Adjigöl (Topada)*, AOr VII (1935), pp. 488—515, pl. LVIII—LXVII (Article lu par M. R. Dussaud devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris, le 13 Septembre 1935). C.-R.: L. Delaporte, RHA III (fasc. 22, Janvier 1936), p. 204; David M. Robinson, AJA XL (1936), p. 132.
  120. *L'inscription « hittite » hiéroglyphique de Suvasa*, AOr VII (1935), pp. 516—522, pl. LXVIII—LXXV (Article lu par M. R. Dussaud devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris, le 13 Septembre 1935). C.-R.: L. Delaporte, RHA III (fasc. 22, Janvier 1936), p. 204; David M. Robinson, AJA XL (1936), p. 132.
  121. *Die Inschrift von Lemnos*, Studi Etruschi IX (1935), pp. 127—132, pl. XXXI. C.-R.: Zmigryder-Konopka, Przegląd klas. III (1937), pp. 129—130.
  122. *Slavný francouzský orientalista Paul Pelliot v Praze* (Les conférences à Prague de Paul Pelliot, le célèbre orientaliste français), Národní Listy du 10 Mai 1936.
  123. *Une stèle « hittite » hiéroglyphique de Kaiséri*, AOr VIII (1936), pp. 1—12, pl. I—III. (Article lu par M. R. Dussaud devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris, le 17 Avril 1936). C.-R.: David M. Robinson, AJA XLII (1938), pp. 134—135.
  124. *L'inscription de Kôlit Oghlu Yaila*. AOr VIII (1936), pp. 13—17, pl. IV—V. (Article lu par M. R. Dussaud devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris, le 17 Avril 1936.)

125. *Les quatre autels « hittites » hiéroglyphiques d'Emir Ghazi et d'Eski Kišla et les divinités Apulunas(?) et Rutas*, AOr VIII (1936), pp. 171—199, pl. VIII—XXIV (Article lu par M. R. Dussaud devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris, le 26 Juin 1936). C.-R.: L. D(ela)porte, RHA III (fasc. 24, Juillet 1936), p. 285.
126. *Les inscriptions « hittites » hiéroglyphiques de Karakuyu, Fraktin, Kara Dagħ et la stèle de Boghazkeui*, AOr VIII (1936), pp. 200—209, pl. XXV—XXIX. C.-R.: L. D(ela)porte, RHA III (fasc. 24, Juillet 1936), p. 285.
127. *L'obélisque « hittite »-hiéroglyphique d'Izgin*, AOr VIII (1936), pp. 273—289, pl. XXX—XXXIV. C.-R.: L. Delaporte, RHA III (fasc. 24, Juillet 1936), p. 285.
- 127a. Interviews publiés sur les travaux de M. B. Hrozný dans la presse russe, ukrainienne et arménienne.
128. *Chettskie narody i jazyki*, Revue Dlja Vas, Riga, 12 Décembre 1936.
129. *In het land van de Hettieten*, dans la revue hollandaise „t heilig Land“, Nijmegen 1936, Jg. 24, pp. 49—53, 61—65 (avec dix illustrations).
130. *Mon voyage archéologique de 1934 en Asie Mineure et l'état actuel du déchiffrement des inscriptions « hittites »-hiéroglyphiques*, Estratto „XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti“, Roma 1935, 5 pp. (Résumé d'une conférence accompagnée d'environ 50 projections lumineuses).
131. *Slavný polský orientalista v Praze* (Les conférences de T. Kowalski, le célèbre orientaliste polonais), Národní Listy du 5 Mars 1937, n° 64.
- 131a. *Besuch in fünf Sowjet-Republiken*, Prager Presse du 21 Janvier 1937, p. 7 (Dr. L. Silberstein).
132. *Několik dojmů z baltských universit* (Les universités des pays baltes), Národní Listy, Supplément du 18 Mars 1937.
133. *Sur une inscription « hittite » hiéroglyphique*, Mélanges linguistiques offerts à M. Holger Pedersen 1937. Pp. 500—504 (avec deux photographies).
134. *Par Hetiešu tautām un valodām*, Senatne un māksla II (1937), pp. 5—22. (Traduction lettone d'une conférence « Peuples et langues hittites », publié par les soins du professeur F. Balodis de Riga.) Avec illustrations.
135. *Inscriptions « hittites » hiéroglyphiques des rois de Tuvana-Tyana*, AOr IX (1937), pp. 217—222, pl. XXIV—XXV.
136. *Les inscriptions hittites hiéroglyphiques. Essai de déchiffrement*. Livraison III: Transcription et traduction de 45 inscriptions hittites hiéroglyphiques avec commentaire. Résultats d'un voyage en Asie Mineure et Syrie (Juillet—Novembre 1934). Avec 90 planches. Praha, Orientální ústav, Octobre 1937. (Monografie Archivu Orientálního, Vol. I.) 8°. Pp. 315—512, pl. XVII—CVI. Kės 250.—. C.-R.: E. Benveniste, BSL 39, pp. 28—29; R. D. Barnett, JRAS 1941, pp. 154—158; R. Dussaud, Syria 20 (1939), pp. 153—154; P. Meriggi, IF 57 (1940), pp. 301—303.
137. *Un nouveau texte juridique du Kultépé (environ 2000 av. J. C.)*, AHDO I (1937), pp. 87—90.
- 137a. *V pjati sovětskich respublikach*. Vestnik drevnej istorii (Revue d'histoire ancienne I. 1937), pp. 14—23.
138. *O „chettskich“ ieroglifach na stelach Tel'-Amara*, Vestnik drevnej istorii I (1937), pp. 24—32.
139. Interview avec M. Soukupová dans Naše Republika VIII (1937), n° 4, pp. 49—51.
140. *Inscriptions « hittites » hiéroglyphiques de Nigdeh, Andaval, Ekrek et Asardjik*, AOr IX (1937), pp. 407—416, pl. XXVII—XXXII.
141. *President Liberator Masaryk, his relation to the Orient and to the Oriental Institute of Praha*. Address delivered at the commemorative ceremony of the Oriental Institute, on Octobre 12<sup>th</sup> 1937, AOr IX (1937), pp. 302—306, 1 portrait.

- 141a. Article consacré à l'SSSR, dans le recueil „Československo Sovětskému svazu k 20. výročí“. Praha 1937, pp. 42—43.
142. *Les lettres « hittites » hiéroglyphiques a-d, écrites sur plomb*, AOr X (1938), pp. 35—50, pl. I—VI.
143. *V pěti sovětských republikách* (Mon voyage à travers cinq républiques soviétiques) Praha—Moskva II (1937—1938), pp. 15—18, 44—47, 80—84, 124—127, 154—157. Paru également en tirage à part, 17 p.
144. *Ob odnoj interesnoj „chettskoj“ ieroglifičeskoj nadpisi* (Messerschmidt Corpus inscr. Hett., Taf. VIII), *Vestnik drevnej istorii* I/2 (1938), pp. 23—29, pl. II.
- 144a. *The Fate of Hus' Country is the fate of Europe*. Pax, Organ of the International League of Culture, June 1938.
145. *Le nom et le caractère de Gilgameš*, CR 1938, pp. 114—118.
146. *Sur la première dynastie de Kiš*, CR 1938, pp. 360—365.
147. *Sur quelques rapports entre Sumer-Akkad et l'Égypte, au IV<sup>e</sup> millénaire avant J. C.*, AOr X (1938), pp. 369—374 (Communication lue devant le XX<sup>e</sup> Congrès International des Orientalistes à Bruxelles, le 8 Septembre 1938).
148. *La charrue en Sumer-Akkad, en Égypte et en Chine*, AOr X (1938), pp. 437—440, pl. XXVI—XXVIII (Article lu par M. F. Thureau-Dangin devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris, le 23 Décembre 1938). C.-R.: P. Gilbert, *Chronique d'Égypte* 14 (1939), pp. 319—320.
149. *Chettskie narody i jazyki* (Les peuples et langues hittites). *Vestnik drevnej istorii* No 2 (3) (1938), pp. 18—33 (avec 8 figures et 1 carte).
150. *On an Inscription from Atchana*, *Antiquarie's Journal* XIX (1939), pp. 35—37, pl. XIII.
151. *Kultura před 6000 roky: Sumer, Akkad a Egypt ve IV. tisíciletí př. Kr.* (La civilisation il y a 6000 ans: Sumer, Akkad et l'Égypte au quatrième millénaire av. J.-C.), *Národní Listy*, Supplément au no 119 du 30 Avril 1939.
152. *Über eine unveröffentlichte Urkunde vom Kültepe (ca. 2000 v. Chr.)*, *Symbolae ad iura orientis antiqui pertinentes Paulo Koschaker dedicatae* (Studia et documenta ad iura orientis antiqui pertinentia II [1939]), pp. 108—111.
153. *L'inscription « hittite »-hiéroglyphique Messerschmidt Corp. Inscr. Hett. VIII*, AOr XI (1939), pp. 1—6, pl. I—II. (Article lu par M. René Dussaud devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris, le 17 Décembre 1937.)
154. *Sur un cachet « hittite »-hiéroglyphique de Ras Shamra*, *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud*, 1939, pp. 55—57.
155. *Sur une inscription « hittite »-hiéroglyphique d'Apamée*, *Syria* XX (1939), pp. 134—135.
156. *Letošní výroční zasedání Mezinárodní komise pro duševní spolupráci* (La dernière session de la Commission internationale pour la coopération intellectuelle), *Národní listy* du 28 Juillet 1939, no 202, p. 3.
157. *Sur les peuples caspiens*, AOr XI (1939), pp. 203—209.
158. *O nejstarším stěhování národů a problému civilisace proto-indické* (Les plus anciennes migrations et le problème de la civilisation proto-indienne). Praha, Orientální ústav, nákladem rektorátu university Karlovy, 1940. 8°. 28 pp., XXI Pl.
159. *Die älteste Völkerwanderung und die proto-indische Zivilisation. Ein Versuch die proto-indischen Inschriften von Mohendscho-Daro zu entziffern. Ein Versuch die* *proto-indischen Inschriften von Mohendscho-Daro zu entziffern*. Praha, Orientální ústav, 1939. 8°. 24 pp., XXI Pl. (Monografie Archivu Orientálního, Vol. VII.) C.-R.: W. Brandenstein, *OLZ* 46 (1943), Sp. 19—22; B. Rosenkranz, *Afo* XIV (1942), pp. 209—211; E. Peruzzi, *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa: Lettere, Storia e Filosofia*, Serie II, Vol. IX (1940), pp. 219—221; V. Pisani, *AGIt* 32 (1940), 142 sqq., W. von Soden, *ZA* 46 = N. F. 12

- (1940), p. 237; Hermann Beyth an: Praktische Grammatik der Tamilsprache. Leipzig 1943, pp. 3—4.
160. *Anketa « Pan učitel »* (Enquête sur l'éducateur), Nedělní list du 6 Janvier 1940, příloha: Moji učitelé.
161. *Okolo babylonské věže* (Au sujet de la Tour de Babel), Národní Listy du 2 Juin 1940, Supplément.
162. *Vstup Přední Asie do dějin: Sumer, Akkad a Hethité*. Dějiny lidstva I. Světla východu a Hellady (Entrée de l'Asie Antérieure dans l'Histoire: Sumer, Akkad, les Hittites [Histoire de l'Humanité]). Praha, Melantrich, 1940. 4<sup>o</sup>. Pp. 265—384, 3 cartes, 1 pl. (édité également à part).
163. *Die älteste Geschichte Vorderasiens*. Mit 3 Karten, 1 Tafel und vielen Illustrationen. Prag, Melantrich, 1940. 8<sup>o</sup>. 172 pp., 2 Karten, 1 Beilage. Kčs 63.—, geb. 85.—. C.-R.: F. W. von Bissing, PhW 61 (1941), pp. 548—552; W. Brandenstein, OLZ 46 (1943), Sp. 19—22; J. Friedrich, ZDMG 95 (1941), pp. 150—155; G. Furlani, Rivista Geografia Italiana 49, pp. 370—372; F. Hančar, WZKM 48 (1941), pp. 145—149; V. Christian, DLZ 63 (1942), pp. 589—591; J. Janssen, JEOL 6—8 (1943), pp. 1—2; K. Möhlenbrink, TLZ 66 (1941), pp. 189—191; V. Müller, AJA 45 (1941), pp. 482—483; W. Otto: Die älteste Geschichte Vorderasiens. Kritische Bemerkungen zu B. Hrozný's gleichnamigem Werk. München, C. H. Beck, 1941. 8<sup>o</sup>. 47 pp. (SBBAW, Phil.-hist. Abt. 1941, Bd. 2, Heft 3); W. Otto, Gnomon 18 (1942), p. 53; G. Ort-Guthner, Le déchiffrement par M. Hrozný des hiéroglyphes proto-indiens, Syria 21 (1940), pp. 241—246; A. Pohl, Or 11 (1942), pp. 187—188; Fritz Schachermeyr, Klio 35 (1941), pp. 128—130; W. von Soden, ZA 47 = N. F. 13 (1941), p. 132; Fr. Specht, Zvg!Spr. 67 (1940), p. 241; G. Ryckmans, Mus 54 (1941), pp. 216—219.
164. *Protoindijskije pis'mena i ich rassifrovka* (Le déchiffrement de l'écriture proto-indienne). Vestnik drevnej istorii, N<sup>o</sup> 2, 1940, pp. 15—34.
165. *Sur quelques rapports entre Sumer-Akkad et l'Égypte au IV<sup>e</sup> millénaire avant J.-C.* Actes du XX<sup>e</sup> Congrès International des Orientalistes. Bruxelles, 5—10 Septembre 1938 (1940), pp. 131—133.
166. *Krétské a proto-indické nápisy rozluštěny* (Le déchiffrement des inscriptions crétoises et des inscriptions proto-indiennes), Národní Listy du 18 Août 1940, Supplément, p. 11.
167. *Záhady neznámých starých kultur objasněny* (Les énigmes relatives aux plus anciennes civilisations et leur solution). Interview dans Nedělní České slovo du 6 Octobre 1940, p. 7.
168. *Interview o rozluštění nápisů krétských a proto-indických* (Interview sur le déchiffrement des textes crétois et proto-indiens), České slovo du 25 Août 1940, p. 3.
169. *Doistoričeskie sudby perednej Azii* (Les destinées préhistoriques de l'Asie Antérieure). Vestnik drevnej istorii, Nos 3—4, 1940, pp. 24—45 (avec 5 figures).
170. *Le mystère de la civilisation proto-indienne dévoilé*, traduit du tchèque par H(enri) G(régoire), notes de J. Duchesne-Guillemin, Le Flambeau XXIII (1940).
171. *Své mamince na hrob! K svátku matek*. (A la mémoire de ma mère. Pour la fête des Mères), Expres du 14 Mai 1941 (avec portrait de la mère de l'auteur).
172. *Die älteste Geschichte Vorderasiens und Indiens*. 2. neubearbeitete und ergänzte Auflage. Praha, Melantrich, 1943. 8<sup>o</sup>. 260 pp., 2 cartes, 1 pl. Kčs 175.—. C.-R.: J. Friedrich, ZDMG 98 (ausgegeben Dez. 1945), pp. 400—403; P. Poucha, AOP XIX (1943), pp. 154—156; G. Ryckmans, Mus 57 (1944), pp. 181—184; A. E. Kober, AJA 50 (1946), pp. 494—495; D. Diringer, BO 5 (1948), pp. 7—8.
173. *Nejstarší dějiny Přední Asie a Indie* (Histoire ancienne de l'Asie Antérieure et de l'Inde). Druhé, rozšířené a přepracované vydání. (2<sup>e</sup> édition revue et élargie.)

- Praha, Melantrich, 1943. 8°. 225 pp., 2 tab., 2 mapy. Kčs 150.—, váz. 175.—. C.-R.: P. Poucha, AOP XIV (1943), pp. 154—156.
174. *Inschriften und Kultur der Proto-Inder von Mohenjo-Daro und Harappa (ca. 2500—2200 v. Chr.)*. I. Ein Entzifferungsversuch (mit 10 Tafeln). AOr XII (1941), pp. 192—259.
175. *Inschriften und Kultur der Proto-Inder von Mohenjo-Daro und Harappa (ca. 2100—2100 v. Chr.)*. II. Ein Entzifferungsversuch (mit 11 Tafeln). AOr XIII (1942), pp. 1—102. C.-R.: M. David, RHR 130 (1945), pp. 129—135; D. Diringier, BO 5 (1948), p. 8.
176. *Kretas und Vorgriechenlands Inschriften, Geschichte und Kultur*. — I. Ein Entzifferungsversuch (mit 2 Tafeln). AOP XIV (1943), pp. 1—117. C.-R.: R. Hartmann, OLZ 47 (1944), pp. 203—205; A. Salač, ČČF II (1943—44), pp. 74—75; A. Tovar, Emerita XI (1943), pp. 501—504; A. E. Kober, AJA 50 (1946), pp. 493—495; D. Diringier, BO 5 (1948), p. 8.
177. *Zákoník hethitských vícekrálů* (Le code des vice-rois hittites). Zdroj, n° 99, p. 312—215.
178. *Pro domo*. AOr XIV (1943), pp. 308—313. (Réponse à la publication critique de W. Otto sur *Älteste Geschichte Vorderasiens*), v. n° 156.
179. *Die hieroglyphische Stele von Byblos*. Ein Entzifferungsversuch (mit einer Tafel). AOP XV (1946), pp. 138—157. C.-R.: D. Diringier, BO 5 (1948), pp. 8—9.
180. *La stèle hiéroglyphique de Byblos*. Comptes-Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres 1945. Pp. 382—385.
181. Český dotisk knihy *Nejstarší dějiny Přední Asie a Indie*. Praha, Melantrich, 1945. 8°. Pp. 230. (Edition tchèque de l'ouvrage *Histoire Ancienne de l'Asie Antérieure et de l'Inde*). B. J. Avdiev: *Istorija drevnego vostoka*. Leningrad 1948 (citation de l'ouvrage de B. Hrozný, à la p. 553; l'on notera encore que le chap. 11 du livre d'Avdiev, pp. 230—301, sur l'État hittite, est construit sur la base des recherches de B. Hrozný, de même que le passage portant sur les inscriptions proto-indiennes, p. 481).
182. *Jak profesor Hrozný luští staroorientální texty* (Les procédés de déchiffrement appliqués par le professeur Hrozný aux textes orientaux anciens). Nový Orient I (1946), n° 3, pp. 13—14 (avec une photographie du Code Hittite).
183. Německý dotisk knihy *Älteste Geschichte Vorderasiens und Indiens*. Prag, Melantrich, 1945. 8°. Pp. 260. (Edition allemande de l'ouvrage *Histoire Ancienne de l'Asie Antérieure et de l'Inde*).
184. *Les inscriptions crétoises*. II. Essai de déchiffrement. AOr XV (1946), pp. 158—302. C.-R.: D. Diringier, BO 5 (1948), p. 8.
185. *Autobiografie krátká s karikaturou Ad. Hoffmeistera* (Brève autobiographie avec dessin du caricaturiste Ad. Hoffmeister). Československo I., 1946, April, n° 6, pp. 68—70.
186. *Nejstarší doklady o přípravě piva lidstva vůbec. Recepty na přípravu piva v 3. tisíciletí př. Kr.* (Les plus anciens documents relatifs à la préparation de la bière. Recettes de fabrication de la bière datant du 3<sup>e</sup> millénaire avant J.-C.). Kvas 1946, n° 20, pp. 297—304.
187. *Stručný přehled mých vědeckých objevů* (Bref aperçu de mes découvertes scientifiques). Svobodný zítřek n° 30, Tome III, du 11 Décembre 1947, pp. 1—3.
188. *Sur un paragraphe du code Hittite*. AOr XVI (1948), p. 135.
189. *Histoire de l'Asie Antérieure, de l'Inde et de la Crète jusqu'au début du second millénaire*. Avec 3 cartes dans le texte, 77 illustrations et 73 photographies hors texte. Traduction française par Madeleine David. Paris, Payot, 1947. 8°. Pp. 351 (Bibliothèque historique). C.-R.: G. Ryckmans, Mus LXI, 1—2 (1948), pp. 103—109; P. Poucha, AOr XVI (1948), pp. 373—377.

190. *Nejstarší dějiny Přední Asie, Indie a Kréty* (Histoire de l'Asie antérieure, de l'Inde et de la Crète). 3<sup>e</sup> édit. revue et élargie. Praha, Melantrich, 1948, 8<sup>o</sup>. Pp. 256, 7 pl., 3 cartes, Kčs 195.—, 230.—. C.-R.: M. Bič, Theologia Evangelica I (1948), N<sup>o</sup> 2, pp. 115—118; P. Poucha, AOr XVI (1948), pp. 373—377; V. Machek, LF 73 (1949), pp. 126—128.
191. *Stručný přehled mých vědeckých objevů* (Bref aperçu de mes découvertes scientifiques). Praha, Melantrich, 1948. 8<sup>o</sup>. 1<sup>re</sup> édit. 35 pp., 1 photographie. Kčs 34.—.
192. *Bref aperçu de mes découvertes scientifiques*. Archiv Orientální XVI (1948), pp. 310—321.
193. *Slovesné umění v Orientě* (Le caractère de la littérature en Orient). Slovesná věda II/1 (1949), pp. 48—49.
194. *Les inscriptions crétoises. Essai de déchiffrement*. Traduction française par Madeleine David, chargée de cours à l'Université Charles IV et à l'Université Palacký (Olomouc). Avec 18 planches et nombreuses facsimilia dans le texte. (= Monografie Archivu Orientálního. Vol. XII.) Praha, Orientální ústav 1949. 8<sup>o</sup>. Pp. 412, 18 planches. Kčs 390.— ou \$ 8.—.
195. *Avant-propos* à l'ouvrage de M. David, Les Dieux et le Destin en Babylonie (Paris, Presses Universitaires, 1949), p. VII et VIII.
196. *Nejstarší dějiny Přední Asie, Indie a Kréty* (Histoire de l'Asie Antérieure, de l'Inde et de la Crète). 4<sup>e</sup> édition, Praha, Melantrich, 1949. 8<sup>o</sup>. Pp. 256, 3 cartes, 7 planches. Kčs 226.—.

\*       \*

\*

### Comptes-rendus d'ouvrages divers.

1. Ch. Fossey: Contribution au Dictionnaire sumérien-assyrien (Suppl. à la « Classified List » de Brünnow) 1<sup>er</sup> fasc. Paris 1905. WZKM XX (1906), pp. 90—108.
2. Fr. Thureau-Dangin: Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée Impérial Ottoman. Tome I: Textes de l'époque d'Agadé. Paris 1910. WZKM XXV (1911), pp. 234—238.
3. H. Holma: Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen. Helsingfors 1911. DLZ 1912, pp. 1312—1314.
4. Fr. Thureau-Dangin: Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. Leipzig 1907. WZKM XXII (1908), pp. 104—108.
5. Ed. Meyer: Reich und Kultur der Hethiter. Berlin 1914. WZKM 1917, pp. 212—214.
6. Enno Littmann: Zigeunerarabisch. Wortschatz und Grammatik der arabischen Bestandteile in der morgenländischen Zigeunersprache. Bonn 1920. Nové Atheneum III (1921), pp. 383—384.
7. Richard Leonhard: „Paphlagonie“. Reisen und Forschungen im nördlichen Kleinasien. Berlin 1915. Nové Atheneum III (1921), pp. 471—473.
8. Joh. Friedrich: Staatsverträge des Chatti-Reiches in hethitischer Sprache I. Leipzig 1926. Litteris IV (1927), pp. 217—222.
9. A. T. Clay: Letters and Transactions from Cappadocia. New Haven 1927. OLZ XXXI (1928), pp. 850—852.
10. Ludwig Curtius: Die Antike Kunst. Berlin 1923. Litteris VI (1929), pp. 43—45.
11. E. Goldmann: Beiträge zur Lehre vom indogermanischen Charakter der etruskischen Sprache, I. Teil. Heidelberg 1929, AOr I (1929), pp. 87—88.
12. Monumenta armenologica. Wien 1927. AOr I (1929), pp. 257—258.
13. Eric Mjöberg: Durch die Insel der Kopffäger. Abenteuer im Innern von Borneo. Leipzig 1929. AOr I (1929), pp. 260—261.

14. C. F. Lehmann-Haupt: *Corpus inscriptionum chaldicarum*. Textbd., 1. Lief., Tafelbd., 1. Lief. Berlin und Leipzig 1928. AOr I (1929), pp. 374—376.
15. Albrecht Götze: *Madduvattaš*. Leipzig 1928. OLZ XXXIII (1930), pp. 33—35.
16. *Reallexikon der Assyriologie*. I. Bd., Lief. 1—3. Berlin und Leipzig 1928—1929. AOr II (1930), pp. 167—169.
17. Ed. Chiera: *Sumerian Lexical Texts from the Temple School of Nippur*. Chicago 1929. AOr II (1930), pp. 169—171.
18. Ed. Cuq: *Études sur le droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites*. Paris 1929. AOr II (1930), pp. 171—172.
19. Louis Delaporte: *Éléments de la grammaire hittite*. Paris 1929. AOr II (1930), pp. 172.
20. Knud Fabricius: *The Hittite System of Land Tenure in the Second Millenium B. C. (Sahhan and Luzzi)*. 1929. AOr II (1930), pp. 172—173.
21. Fritz Schachermeyr: *Etruskische Frühgeschichte*. Berlin und Leipzig 1929. AOr II (1930), pp. 173—174.
22. Wilhelm Filchner: *Om Mani Padme Hum. Meine China- und Tibet-Expedition 1925—28*. 2. Aufl. Leipzig 1929. AOr II (1930), pp. 194—196.
23. R. Campbell Thomson: *The Epic of Gilgamesh*. Oxford 1930, AOr II (1930), pp. 365—366.
24. G. Boyer: *Contribution à l'Histoire juridique de la I<sup>ère</sup> dynastie Babylonienne*. Paris 1928. AOr II (1930), pp. 366—367.
25. George A. Barton: *Hittite Manuel for Beginner*. — The "Treaty" of Mursilis with Kupanta-Kal. Paris 1928. AOr II (1930), pp. 370—371.
26. Ottův Slovník naučný nové doby. Dodatky k velkému Ottovu Slovníku naučnému. Díl I, svazek I. Praha 1930. AOr II (1930), pp. 381—382.
27. Julius Lewy: *Die Kültepetexte aus der Sammlung Frida Hahn*, Leipzig 1930. DLZ 52 (1931), col. 2168—2169.
28. Ephraim A. Speiser: *Mesopotamian Origins*. Philadelphia 1930, AOr III (1931), pp. 518—519.
29. C. J. Gadd and L. Legrain: *Ur Excavations Texts I. Royal Inscriptions*. London 1928. AOr III (1931), pp. 519—520.
30. Daniel David Luckenbill: *Inscriptions from Adab*. Chicago 1930. AOr III (1931), pp. 520—521.
31. Eckhard Unger: *Babylon, die heilige Stadt, nach der Beschreibung der Babylonier*. Berlin und Leipzig 1931. AOr III (1931), pp. 521—522.
32. Bruno Meissner: *Beiträge zum assyrischen Wörterbuch I*. Chicago 1931. AOr III (1931), pp. 522.
33. Max Freiherr von Oppenheim: *Der Tell Halaf. Eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien*. Leipzig 1931. AOr III (1931), pp. 522—525.
34. René Dussaud: *La Lydie et ses voisins aux hautes époques*. Paris 1930. AOr III (1931), p. 530.
35. Stefan Przeworski: *Studja nad osadnictwem i rolą Hetytów w środkowej Anatolji*. Warszawa 1929. AOr III (1931), pp. 530—531.
36. W. M. Calder: *Monumenta Asiae Minoris antiqua*. Vol. I. London 1928. AOr III (1931), pp. 533—534.
37. Johannes Friedrich: *Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache*. Teil I—II. Leipzig, Hinrichs, 1926/30. OLZ XXXV (1932), col. 257—258.
38. *Reallexikon der Assyriologie*. Bd. I, Lief. 4—6, Berlin und Leipzig, 1930—1932. AOr IV (1932), pp. 133—134.
39. Arno Poebel: *The Sumerian Prefix Forms e- and i- in the time of the earlier Princes of Lagaš*. Chicago 1931. AOr IV (1932), pp. 134—135.
40. Charles-F. Jean: *Tell Sifr*. Paris 1931. AOr IV (1932), pp. 135.

41. R. Dussaud, P. Deschamps et H. Seyrig: *La Syrie antique et médiévale illustrée*. Paris 1931. AOr IV (1932), pp. 135—136.
42. F. Thureau-Dangin, A. Barrois, G. Dossin et M. Dunand: *Arslan-Tash. Texte et Atlas*. Paris 1931. AOr IV (1932), pp. 136—137.
43. Ignace J. Gelb: *Hittite hieroglyphs I*. Chicago 1931. AOr IV (1932), pp. 137—139.
44. E. Herzfeld und S. Guyr: *Meriamlik und Korykos, zwei christliche Ruinenstätten des rauhen Kilikiens*. Manchester 1930. AOr IV (1932), pp. 139—140.
45. J. Keil und Adolf Wilhelm: *Denkmäler aus dem rauhen Kilikien*. Manchester 1931. AOr IV (1932), pp. 139—140.
46. Johannes Friedrich: *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*. Berlin 1932. AOr V (1933), 141—142.
47. Emil O. Forrer: *Die Hethitische Bilderschrift*. Chicago 1932. AOr V (1933), pp. 142—144.
48. F. Thureau-Dangin: *Esquisse d'une histoire du système sexagésimal*. Paris 1932. AOr V (1933), p. 303.
49. R. Campbell Thompson: *The Prisms of Esarhaddon and Ashurbanipal, found at Nineveh, 1927—8*. London 1931. AOr V (1933), pp. 303—304.
50. Leroy Waterman: *Royal Correspondence of the Assyrian Empire. Part I—III*. Ann Arbor 1930—1931. AOr V (1933), p. 304.
51. J. Billiet: *Cachets et Cylindres-Sceaux de style sumérien archaïque et de styles dérivés, du Musée de Cannes (Collection Lycklama)*. Paris 1931. AOr V (1933), pp. 304—305.
52. D. Tostivint: *Le problème des chronologies antiques. La Babylonie*. Paris 1931. AOr V (1933), p. 305.
53. Maurice Pézard: *Qadesh. Mission archéologique à Tell Nebi Mend 1921—1922*. Paris 1931. AOr (1933), pp. 305—306.
54. John Garstang: *Joshua, Judges*. London 1931. AOr V (1933), p. 306.
55. Eugène Cavaignac: *Subbiluliuma et son temps*. Paris 1932. AOr V (1933), p. 307.
56. Franz Cumont: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*. 3. Aufl. Leipzig—Berlin 1931. AOr V (1933), pp. 307—308.
57. Karolus Conti Rossini: *Chrestomathia arabica meridionalis epigraphica*. Roma 1931. AOr V (1933), pp. 308—309.
58. Hermann Junker: *Die Ägypter*. — Louis Delaporte: *Die Babylonier, Assyrer, Perser und Phöniker*. Freiburg i. Br. 1933. AOr VI (1934), pp. 412.
59. Albert Götze: *Kleinasien*. — Arthur Christensen: *Die Iranier*. München 1933. AOr VI (1934), pp. 413—414.
60. E. A. Speiser: *Ethnic Movements in the Near East in the Second Millenium B. C.* Baltimore 1933. AOr VI (1934), p. 414.
61. Raymond Philip Dougherty: *Archives from Erech, Neo-babylonian and Persian Periods*. New Haven 1933. AOr VI (1934), pp. 414—415.
62. Louis Delaporte: *Textes hittites en transcription*. Paris 1933. AOr VI (1934), p. 415.
63. Louis Delaporte: *Textes hittites en écriture cunéiforme et vocabulaire*. Paris 1933. AOr VI (1934), p. 415.
64. W. H. Buckler, W. M. Calder und W. K. C. Guthrie: *Monuments and Documents from Eastern Asia and Western Galatia*. Manchester 1933. AOr VI (1934), pp. 415—416.
65. C. Leonard Woolley: *Ur Excavations. Vol. II: The Royal Cemetery*. London—Philadelphia 1934. AOr VII (1935), pp. 211—212.
66. Edward Chiera: *Sumerian Epics and Myths*. Chicago 1934. AOr VII (1935), pp. 213—215.



67. Edward Chiera: *Sumerian Texts of varied Contents*. Chicago 1934. AOr VII (1935), pp. 213—215.
68. Hans Henning von der Osten: *Ancient Oriental Seals in the Collection of Mr. Edward T. Newell*. Chicago 1934. AOr VII (1934), pp. 213—215.
69. Ignace J. Gelb: *Inscriptions from Alishar and vicinity*. Chicago 1935. AOr VII (1934), pp. 213—215.
70. H. de Genouillac: *Fouilles de Telloh. Tome I.: Époques présargoniques*. Paris 1934. AOr VII (1934), pp. 216.
71. Charles-F. Jean: *Lexicologie sumérienne*. Paris 1933. AOr VII (1935), p. 216—217.
72. Comte du Mesnil du Buisson: *La Technique des Fouilles archéologiques*. Paris 1934. AOr VII (1935), p. 217.
73. Thorkild Jacobsen: *Philological Notes on Eshnunna and its Inscriptions*. Chicago 1934. AOr VII (1935), pp. 217—218.
74. Robert H. Pfeiffer: *State Letters of Assyria*. New Haven 1935. AOr VII (1935), pp. 218—219.
75. P. Delougaz, I. Planoconvex Bricks and the Methods of their Employment. — II. The Treatment of Clay Tablets in the Field. Chicago 1933. AOr VII (1935), pp. 217—218.
76. Arthur Carl Piepkorn: *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal*. I. Editions E, B 1—5, and K. Chicago 1933. AOr VII (1935), p. 219.
77. Oluf Krückmann: *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungstexte*. Leipzig 1933. AOr VII (1935), pp. 219—220.
78. G. Contenau: *La civilisation des Hittites et des Mitanniens*. Paris 1934. AOr VII (1935), p. 220.
79. Kurt Bittel: *Die Felsbilder von Yazilikaya*. Bamberg 1934. AOr VII (1935), pp. 220—221.
80. Kurt Bittel: *Prähistorische Forschung in Kleinasien*. Istanbul 1934. AOr VII (1935), pp. 220—221.
81. A. Moortgat: *Bildwerk und Volkstum Vorderasiens zur Hethiterzeit*. Leipzig 1934. AOr VII (1935), pp. 220—221.
82. George A. Barton and Baruch Witzel: *A Hittite Chrestomathy with Vocabulary*. Paris 1932. AOr VII (1935), pp. 221—222.
83. Wilhelm Brandenstein: *Die tyrrhenische Stele von Lemnos*. Leipzig 1934. AOr VII (1935), pp. 222—223.
84. C. F. Lehmann-Haupt: *Corpus inscriptionum chaldicarum*. Textband, 2. Lief. Tafelband, 2. Lief. Berlin und Leipzig 1935. AOr VII (1935), pp. 223—224.
85. Alexis Mallon S. J., Robert Köppel S. J. et René Neuville: *Teleilat Ghassul I*. Rome 1934. AOr VII (1935), pp. 224—225.
86. Elihu Grant: *Rumeileh, being Ain Shems Excavations (Palestine) Part III*. Haverford 1934. AOr VII (1935), pp. 224—225.
87. *The Annual of the American Schools of Oriental Research*. Vol. XIV. Philadelphia 1934. AOr VII (1935), pp. 224—225.
88. Immanuel Löw: *Die Flora der Juden*. IV. Wien 1934. AOr VII (1935), pp. 237—238.
89. Frédéric Macler: *Contes, Légendes et Épopées populaires d'Arménie*. II. Paris 1933. AOr VII (1935), p. 264.
90. Piero Meriggi: *Die längsten Bauinschriften in „hethitischen“ Hieroglyphen nebst Glossar*. Leipzig 1934. IF 53 (1935), pp. 154—156.
91. *Reallexikon der Assyriologie*. Bd. II, Lief. 1—3. Berlin und Leipzig 1933—1935. AOr VIII (1936), p. 367.

92. Erich Burrows: *Ur Excavations. Texts. II. Archaic Texts.* London 1935. AOr VIII (1936), pp. 367—368.
93. Alfred Pohl: *Vorsargonische und sargonische Wirtschaftstexte.* Leipzig 1935. AOr VIII (1936), p. 368.
94. Raymond Jestin: *Textes économiques sumériens de la II<sup>e</sup> Dynastie d'Ur.* Paris 1935. AOr VIII (1936), pp. 368—369.
95. Theophile James Meek: *Excavations at Nuzi. Vol. III: Old Akkadian, Sumerian, and Cappadocian Texts from Nuzi.* Cambridge, U. S. A., 1935. AOr VIII (1936), p. 369.
96. René Labat: *Le poème babylonien de la création.* Paris 1935. AOr VIII (1936), pp. 369—370.
97. Ellen Whitley Moore: *Neo-Babylonian Business and Administrative Documents.* Ann Arbor 1935. AOr VIII (1936), p. 370.
98. James Henry Breasted: *Ancient Times, A History of the Early World.* Boston—New York 1935. AOr VIII (1936), pp. 370—373.
99. *European Civilization, its Origin and Development. Vol. I.* London 1935. AOr VIII (1936), pp. 370—373.
100. Ernst Sellin: *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes. I. Teil: Von den Anfängen bis zum babylonischen Exil. 2. Aufl.* Leipzig 1935. II. Teil: *Vom babylonischen Exil bis zu Alexander dem Großen.* Leipzig 1932. AOr VIII (1936), pp. 370—373.
101. George G. Cameron: *History of Early Iran.* Chicago 1936. AOr VIII (1936), p. 370—373.
102. Ignace J. Gelb: *Hittite Hieroglyphs II.* Chicago 1935. AOr VIII (1936), p. 373.
103. Hermann Wenzel: *Forschungen in Inneranatolien. I. Aufbau und Formen der Lykaonischen Steppe (Türkçe hulâsayı havidir).* Kiel 1935. AOr VIII (1936), pp. 373—374.
104. Maurice Dunand: *Le Musée de Soueïda.* Paris 1934. AOr VIII (1936), pp. 379.
105. J. W. S. Blom: *De typische Getallen bij Homeros en Herodotos. I.* Nijmegen 1936. AOr VIII (1936), pp. 379—380.
106. Vladimír Groh: *Starověk I.* Praha 1935. Naše Věda XVII (1936), pp. 193—195.
107. Fritz Wolff: *Glossar zur Firdosis Schahname.* Berlin 1935. AOr IX (1937), pp. 260—261.
108. *Vestnik drevnej istorii — Revue d'Histoire Ancienne. Vol. I.* Moskva 1937. AOr IX (1937), pp. 440—441.
109. Walter Couvreur: *De hettitische h.* Leuven 1937. AOr IX (1937), pp. 445—446.
110. Remont Jestin: *Ar Bouddha Hag ar Vouddhaadegez.* Brest 1936. AOr IX (1937), p. 463.
111. A. Falkenstein: *Archaische Texte aus Uruk.* Berlin—Leipzig 1936. AOr X (1938), p. 350.
112. L. Legrain: *Archaic Seal-Impressions (Ur Excavations, Vol. III).* London 1936. AOr X (1938), pp. 350—351.
113. Arthur Ungnad: *Subartu.* Berlin und Leipzig 1936. AOr X (1938), pp. 351—352.
114. Robert J. Braidwood: *Mounds in the Plain of Antioch.* Chicago 1937. AOr X (1938), pp. 352—353.
115. Hans Henning von der Osten: *The Alishar Hüyük, Seasons of 1930—1932. Part I—III.* Chicago 1937. AOr X (1938), pp. 353—354.
116. *Archives d'Histoire du Droit Oriental, publiées sous la direction de Jacques Pirenne. Tome I.* Bruxelles—Paris 1937. AOr X (1938), pp. 362—363.
117. *Vestnik drevnej istorii — Revue d'Histoire Ancienne. Tome I, N. 2.* Moskva 1938. AOr X (1938), pp. 363—364.

118. Publications of the Joint Expedition of the British Museum and of the University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia, to Mesopotamia: Ur Excavations, Volume V: Sir Leonard Woolley: The Ziggurat and its Surroundings. Oxford 1939. AOr XI (1939), p. 294.
119. H. de Genouillac: Fouilles de Telloh. Tome II: Époques d'Ur III<sup>e</sup> dynastie et de Larsa. Avec un appendice sur les fouilles de Médaïn par R. Ghirshman. Paris 1936. AOr XI (1939), pp. 294—295.
120. Samuel N. Kramer: The Sumerian Prefix Forms be- and bi- in the Time of the earlier Princes of Lagaš. Chicago 1936. AOr XI (1939), p. 295.
121. Nikolaus Schneider: Die Zeitbestimmung der Wirtschaftsurkunden von Ur III. Roma 1936. AOr XI (1939), p. 295.
122. Miriam Seif: Über die althabylonischen Rechts- und Wirtschaftsurkunden aus Iščālī. Berlin-Charlottenburg 1938. AOr XI (1939), p. 296.
123. Hans Henning von der Osten: Ancient Oriental Seals in the Collection of Mrs Agnes Baldwin Brett. Chicago 1936. AOr XI (1939), p. 296.
124. Richard F. S. Starr: Nuzi. Report on the Excavations at Yorgan Tepe near Kirkuk, Iraq. Vol. I.: Texts. Vol. II. Plates and Plans. Cambridge 1939. AOr XI (1939), pp. 296—297.
125. Cyrus H. Gordon: The Dialect of the Nuzu Tablets. Roma 1938. AOr XI (1939), pp. 297—298.
126. Leroy Waterman: Royal Correspondence of the Assyrian Empire. Part IV.: Supplement and Indexes. Ann Arbor 1936. AOr XI (1939), p. 298.
127. Ellen Whitley Moore: Neo-Babylonian Documents in the University of Michigan Collection. Ann Arbor 1939. AOr XI (1939), p. 298.
128. F. Thureau-Dangin et Maurice Dunand: Til-Barsib. Paris 1936. AOr XI (1939), pp. 298—299.
129. Reallexikon der Assyriologie. Hg. von Erich Ebeling und Bruno Meissner. II. Bd., 4.—5. Lief. Berlin—Leipzig 1936—1938. AOr XI (1939), pp. 299—300.
130. Claude F.-A. Schaeffer: Ugaritica. Études relatives aux découvertes de Ras Shamra. 1<sup>e</sup> Série. Mission de Ras Shamra. Tome III. Paris 1939. AOr XI (1939), p. 300.
131. Kurt Bittel und Heinz Otto: Demirci Hüyük. Berlin 1939. AOr XI (1939), p. 301.
132. Johannes Friedrich: Entzifferungsgeschichte der hethitischen Hieroglyphenschrift. Stuttgart 1939. AOr XI (1939), p. 301.
133. Eugène Cavaignac: Le problème hittite. Paris 1936. AOr XI (1939), pp. 301—302.
134. Albrecht Goetze: The Hittite Ritual of Tunnawi. New Haven 1938. AOr XI (1939), p. 302.
135. C. W. M. Cox and A. Cameron: Monuments from Dorylaeum and Nacolea. Manchester 1937. AOr XI (1939), pp. 302—303.
136. Lachish I (Tell ed-Duweir). The Lachish Letters by Hary Torczyner, Lankester Harding, Alkin Lewis, J. L. Starkey. London 1938. AOr XI (1939), pp. 303—304.
137. Biblia Hebraica. Edidit Rud. Kittel. Editio tertia. Stuttgartiae 1937. AOr XI (1939), pp. 304—305.
138. Fritz Taeger: Das Altertum, Geschichte und Gestalt. I—II Bd. Stuttgart, 1939. AOr XII (1941), p. 262.
139. Handbuch der Altertumswissenschaft. Hg. von Walter Otto. VI. Abt. Handbuch der Archäologie. München 1939. AOr XII (1941), pp. 262—263.
140. P. Anton Deimel, S. J.: Šumerische Grammatik. 2. Aufl. Roma 1939. AOr XII (1941), pp. 263—264.
141. Anton Moortgat: Vorderasiatische Rollsiegel. Berlin 1940. AOr XII (1941), p. 264.
142. Ignace J. Gelb: Hittite Hieroglyphic Monuments. Chicago 1939. AOr XII (1941), pp. 264—265.

143. Johannes Friedrich: Hethitisches Elementarbuch. I. Teil: Kurzgefasste Grammatik. Heidelberg 1940. AOr XII (1941), pp. 265—266.
144. Karl Krause: Boğazköy Tempel V. Berlin 1940. AOr XII (1941), p. 266.
145. Robert Koepfel, S. J.: Teleilat Ghassul II. Rome 1940. AOr XII (1941), pp. 266—267.
146. Michael Rostovcev: Geschichte der alten Welt, Deutsch von H. H. Schaeder, Bd. I.: Der Orient und Griechenland. Rom 1941. AOr XVI (1948), p. 136.
147. Albert Goetze: Old Babylonian Omen Texts. New Haven 1947. AOr XVI (1948), pp. 136—137.
148. Hans Gustav Güterbock: Siegel aus Boghazköy. I. Teil. Berlin 1940. AOr XVI (1948), p. 137.
149. Johannes Friedrich: Hethitisches Elementarbuch. 2. Teil: Lesestücke in Transkription. Heidelberg 1946. AOr XVI (1948), pp. 137—138.
150. Ignace J. Gelb: Hurrians and Subarians. Chicago 1944. AOr XVI (1948), p. 364.
151. Claude F. A. Schaeffer: Stratigraphie comparée et chronologie de l'Asie Occidentale (III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> millénaires). Oxford—London 1948. AOr XVI (1948), p. 364.
152. Samuel N. Kramer: Sumerian Mythology. Philadelphia 1944. AOr XVI (1948), pp. 379—380.
153. Ernest J. H. Mackay: Chanhü-Daro Excavations 1935—36. New Haven 1943. AOr XVI (1948), p. 382.
154. M. David: Les Dieux et le Destin en Babylonie. Paris 1949. AOr XVI (1948), pp. 382—383.

### Rédaction et publication de collections.

- « *Hethitica* ». Collection de travaux relatifs à la philologie, l'histoire et l'archéologie hittite. Paris 1922.
- « *Litteris* ». An international critical review. Stockholm, Vol. 3—7 (1926—1930).
- « *Archiv Orientální* ». Journal of the Czechoslovak Oriental Institute, Prague, édité par Orientální ústav, Praha. Vol. I (1929) — XVI (1948).
- « *Archives d'Histoire du Droit Oriental* », édité par M. Jacques Pirenne, Bruxelles, Vol. I (1937) et suiv.; rédaction de la Section Asie Mineure.

### Conférences.

De 1915 à 1938, M. Bedřich Hrozný a prononcé à l'étranger une soixantaine de conférences, sur l'invitation de plusieurs universités, académies et sociétés savantes ou à l'occasion de différents congrès. Ces conférences ont tout particulièrement porté sur les problèmes relatifs à la langue et à l'histoire des « Hittites cunéiformes » et des « Hittites hiéroglyphiques », ainsi que sur des questions archéologiques (fouilles du Kultépe). On trouvera une énumération complète de ces conférences dans la publication *Věstník Orientálního ústavu v Praze za desítiletí 1928—1938*, pp. 45—48, et dans le *Bulletin of the Czechoslovak Oriental Institute*, Prague, No 2, August 1938, pp. 44—47. Les principales étapes de cette série de voyages et de conférences ont été:

- Berlin et Vienne (1915),
- La Haye et Florence (1928),
- Cracovie, Copenhague et Herrnhut (1929),
- Paris (1930),
- Londres et Paris (1931),
- Ankara et Kaisarieh (1934),

Varsovie, Rome, Lund, Göteborg, Uppsala, Oslo, Stockholm, Helsingfors, Bruxelles,  
Liège, Leyde, Amsterdam, Utrecht et Nimègue (1935).  
Moscou, Léninegrad, Bakou, Tiflis-Tbilisi, Erivan et Kiev (1936),  
Riga, Kaunas, Tartu et Paris (1937),  
Bruxelles (1938).

---

## BAUWERK ALS GESCHICHTSURKUNDE.

Von *Walter Andrae*, Berlin.

Wer sich mit den neuzeitlichen Forschungsmethoden auf dem Gebiete der Ausgrabungswissenschaft vertraut gemacht hat, weiß, daß Schrifturkunden nicht die alleinigen geschichtlichen Datierungsmittel sind, sondern daß die kritische Herausarbeitung der Schichtenfolge und der ganze übrige Inhalt der Schichten neben den so wichtigen Inschriften wichtig genommen werden muß, daß also z. B. die von den ältesten Schichten her kaum jemals fehlende Tongefäßware, deren Bemalung und Machart kritische Handhaben für eine Altersbeurteilung der Schichten geben können. So dann auch etwa auftretende Stein-, Knochen-, Horn- oder Metallgeräte und -werkzeuge. Natürlicherweise muß man dabei verzichten lernen, immer auch Jahrhundert, Jahrzehnte oder gar Jahre zahlenmäßig zu erhalten, sondern froh sein, das Jahrtausend oder noch größere Zeiträume fixieren zu können. Das ist oft schon sehr erwünscht und fördert die geschichtliche Erkenntnis der Artefakten-Schichten als Dokument menschheitlichen Wirkens *auf* der Erde und *an* der Erde. — Dazu gehört nun in eminentem Maße auch das menschliche *Bauwerk* vom einfachsten bis zum erhabensten. Es hat sich nämlich gezeigt, daß die vier Wesenselemente des Bauens: Planung, Formung, Konstruktion, Stoffwahl ganz bestimmten, örtlich und zeitlich gebundenen Wandlungen unterliegen und sehr wohl in jenen frühen, inschriftlosen Epochen der Menschheitsentwicklung noch zum Aufbau einer Chronologie verwendet werden können. Es ist das ein ähnliches Bemühen um das Tieferführen der geschichtlichen Vorgänge, wie es die Vorgeschichtsforschung voranzutreiben versucht durch die Untersuchung von Sagen und Mythen, die ja ebenfalls verzichten muß auf genaue Zahlenangaben, dennoch aber Sequenzen aufstellt, in denen Wert gelegt wird auf das Vorher und Nachher, aber nicht auf das Wieviel.

Damit betreten wir ein Gebiet menschlicher Existenz, in dem die Kategorie des Zeitlichen und vielleicht auch des Räumlichen noch angrenzt an die Sphäre der seelischgeistigen Zeit- und Raumlosigkeit, aus der das Menschengeschlecht auf die zeit- und räumlich determinierte Erde herabgesandt erscheint. Hier enthüllt sich die tiefere Bedeutung der Forschung in solchen datumlosen Epochen und Werk-Erscheinungen. Die Frage des Ursprungs der Menschheit kann uns heute weniger denn je kalt lassen, und hier sind wir ihr ja in einem höheren als dem bloß naturwissenschaftlich-genetischen Sinne zuleibe gegangen. Denn wer den Schlüssel

der Auftragserteilung an die Menschen in der Hand hält, diese und keine andere Planung, diese und keine andere Form-, Konstruktions- und Stoffwahl zu ergreifen, wenn ein Bauwerk, wie auch ein Bildwerk zu erschaffen ist, dem wird sich dereinst auch die Tür auftun, die hinaus- und hinaufführt in das Reich des Auftragerteilers. Und es enthüllt sich dem Forschenden das bereits Gesagte: Daß dieses Reich ein Oberes, ein Überirdisches, ein Metaphysisches sei, kurz, daß sich die Gestaltungen, die wir Bauwerke, Bildwerke aller Art nennen, inspirativer Natur und nicht aus dem Stoff allein kausal bedingt und nicht aus dem Willen des Menschen allein entsprungen sind.

Man hat vorher immer geglaubt und es auch so dargestellt, als kämen die Baugedanken aus der Notdurft hervor, einen Schutz gegen die Unbilden der Witterung zu schaffen. Bald ist es Regen, bald Wind, bald Sonne, gegen die der Mensch geschützt sein will, bald auch der feindselige Mensch, das gefährliche Tier. Man tut jedoch dem frühen Menschen Unrecht, wenn man ihm nur solche praktischen Motive für sein gestaltendes Handeln unterschiebt, die unserem heutigen, einer sehr viel weiter geschrittenen Entwicklungsphase menschlichen Planens und Handelns angepaßt sind. Vielmehr müßten wir uns bemühen, dem kindlich-empfindsam, noch nicht verstandesmäßig entwickelten oder gar selbstbewußten Seelenzustand des frühen Menschen dem Unserigen zu nähern. Jener stand eben dem göttlichen Ursprung, wie ein jedes Kind, noch nahe und war, je weiter zurück, umso intensiver mit dem göttlichen Wirken in Verbindung. Kann man dies bejahen, was heute vielleicht nicht Jedem schon möglich ist, so lernt man erkennen, daß das *erste* Anliegen des frühen Haus-Erbauers eben *nicht* das Schutzbedürfnis den äußeren irdischen oder auch atmosphärischen Widrigkeiten gegenüber war, sondern das Bedürfnis, mit den göttlichen Wirkensmächten so lang wie möglich verbunden zu bleiben. „Der menschliche Wille rufe die Hilfe der Götter herbei!“ Diese Hilfe ist Inspiration, die beim Planen und Formfinden, aber nicht beim Konstruieren und bei der Stoffwahl das Denken und Handeln lenkt. — Heute, im Zeitalter der Selbstbewußtheit, lassen wir das nicht mehr gern gelten.

Es ist jedoch für uns heute sehr leicht, einzusehen, daß der Mensch beim bauenden Gestalten ein Stück aus dem, was wir „Raum“ nennen, ausschneidet und sich und dem schützenden Gotte „angliedert“. Und es gibt für ihn eigentlich nur zwei Möglichkeiten dieser Angliederung: Die *Sphärische* (halbkugelige) und die *Kubische* (rechteckige, schräg- oder flachgedeckte). — Nach den Erfahrungen der Forschung ist die erstere die ältere; sie existiert aber durch alle Zeiten bis heute noch. Und das hat einen guten Grund, den man ebenfalls nur dann einsieht, wenn man sich in das Erleben des frühen Menschen einfühlen kann. Ihm ist nämlich die Erde „Mutter“. Er wird aus ihr geboren. Götter haben ihn mit der Erde

gezeugt. Er erinnert sich seiner embryonalen Präexistenz im Mutterleibe, als eines Seins in der Höhle, die sphärisch ist.

Wer sich zu solcher Betrachtungsweise entschließt, der sieht in diesem Kreis-Plan und in dieser Kuppel-Form gleichsam das Erinnern des nunmehr ans Licht der Welt tretenden Menschen. Dieses Erinnern bildet er ab. Es ist ihm heilig wie ihm die Mutterliebe heilig ist und bleibt durch alle Zeiten. Was zu dieser ersten, von manchen „primitiv“ genannten Bau-schöpfung des Menschen geführt hat, ist ihm zuerst Religion, Wieder-verbinding mit der göttlichen Mutter Erde, und dann erst Konstruktion, Zusammenfügung des Stoffes. So tief liegt die Heiligkeit des Hauses, die durch alle Kulturen der Menschheit hindurch lebendig empfunden wird und sich noch in den modernsten Zeiten als Haus-Recht- und Hausfrieden spiegelt.

Natürlich soll hier nicht gelehrt werden, daß jeder Rund- und Kuppelbau primitiver Konstruktion, uralt sei. Es würde in *jedem* Falle von besonderer Ortsforschung verlangt werden müssen, sorgfältig zu untersuchen, ob wirklich primitive Schichten erreicht sind. Aber wir dürfen behaupten, daß primitives Planen und Gestalten in Kreis- und Kuppel-formen in der Menschheitsentwicklung durch die Zeiten hindurch „wiedergeboren“ werden kann und muß, wenn die Menschen gleichsam neugeboren werden mit dem Urerlebnis des Mutterschoßes, dem dann erst eine lange Epoche traditionsgebundenen Weiterschaffens folgt. So haben wir Bauten solcher Art noch bei lebenden Negervölkern und bei traditions-treuen Bergvölkern in ihren vegetabilisch oder in Lehm- oder Steintechnik gefügten Kuppelhütten.

Das *Kuppelhaus* umhüllt wie eine göttlich-mütterliche Gebärde das Menschenkind.

Ganz anders das *Rechteckhaus* jeglicher Art. Es betont nicht so sehr das Umhüllen, als das Bewegtsein. Das Männliche tritt hervor, das Weibliche zurück. Das Rechteck gibt Richtungen an. Es hat Länge und Breite. Je nach dem, wohin man den Eingang legt, weist es den Menschen und auch dem Väterlich-Göttlichem einen Weg, den Weg des Einzugs (oder auch des Auszugs), nicht so sehr wird hier gewollt das ausruhende Da-Sein, das die Mitte eines Kreises, einer Kuppel fordert, und das der frühen Kindheit der Menschen angemessen ist. Im Rechteckhaus ist das Auf-richten- und Schreitenkönnen betont. Geschichtlich betrachtet *folgt* das Rechteckhaus dem Kuppelhaus; wiederum nicht überall und unbedingt, sondern je nach der örtlichen Schichtenfolge. Der moderne Ausgräber muß dies beachten!

Im Sinne der Alten gesprochen: Die Gottheiten, die zum Bau des Rechteckhauses inspirierten, waren männlich-väterliche Wesen. Sie verlangten von ihren „Söhnen“ diese dynamisierenden Hausformen. Eine eingehende Forschung findet mehrere Variationen dieses „Dynamisierens“ je



nach der Lage der Tür, die an einer Schmal- oder an einer Langseite den Zutritt in den Raum erlaubt. Wird jedoch ein *Durchschreiten* verlangt, so muß der Raum entweder der Länge nach oder quer durch je zwei gegenüberliegende Türen passiert werden. Jede dieser Arten gibt der Tür ihre besondere Bedeutung, man kann versuchen, ihre Aussagen zum Sprechen zu bringen, und man wird finden, daß dabei weniger der Mensch etwas von sich aussagt, als daß der Gott vom Menschen *rechtes* Beschreiten des Raumes und *rechtes* Verhalten darin fordert.

Hier jedoch kommen wir nun schon in eine Epoche der Menschen-Entwicklung, in der die Loslösung von der mütterlichen Verbundenheit und schließlich auch von der unmittelbaren väterlichen Lenkung der „Erdenkinder“ und der „Göttersöhne“ Tatsache wurde. Es ist die Zeit, in der die Götter den Menschen mehr und mehr „allein“ lassen, damit er lerne, selbständig und Vollmensch zu werden. Das vollzieht sich in langen, schmerzvollen Zeiträumen voller Dunkelheiten, aber auch voller Hilfen durch große Geister, erleuchtete Führerpersönlichkeiten, die das *rechte* Verhalten lehren konnten, weil sie die Verbindung mit den Göttern noch aufrecht zu erhalten vermochten.

Diesen hohen Persönlichkeiten versucht die weitere Forschung nahe zu kommen. Zuerst noch sind sie anonym und drücken sich nur durch ihre *Werke* aus. Es dauert lange bis Namen wie *Menes*, wie *Imhotep* auftauchen, oder wie *Gilgamesch*, den das Epos verherrlicht. Sie inaugurieren gleichsam eine neue Entwicklungsepoche der Menschheit, während welcher in den Seelen vorzugsweise die Empfindung ausgebildet und daher angesprochen werden mußte. Diese übermenschliche Forderung kannten jene höher organisierten führenden Persönlichkeiten, die als Pharaonen, als Priesterkönige, als Eingeweihte in das Leben ihrer Völker eingegriffen haben, oft im heilsamen, manchmal auch im tragischen Sinne. In den kultischen Institutionen, die sie schufen, in den Bauten, die sie dafür errichteten, haben sie mit Erfolg durch Jahrhunderte und Jahrtausende Wege gebahnt, solange die Kraft der Erinnerung in Gestalt geheiligter Tradition bei den von ihnen gelenkten Völkern lebendig war.

Nichts oder nur wenig stand anfangs in den Schriften, die erst in dieser Epoche durch die großen Erfinder der piktographischen, der Keil-, der Hieroglyphenschrift ermöglicht wurden. Die Kulte, die Bauten und die Bildwerke sprachen zunächst stärker zu den Menschenseelen als die Schrift, die ja nichts ist als eine kleinere oder größere Summe kunstvoll verwendeter, abstrakter Bilder, und die daher erst in der nächsten Entwicklungsepoche zum nunmehr hervorbrechenden Verstand und Gemüte der Menschen sprechen konnte.

Ägyptens und Mesopotamiens Boden hat viel von den Kultbauten aus der Epoche überliefert, die zur Empfindungskraft der Seelen sprechen. Als sich diese Epoche ihrem Ende, d. h. der Wende vom 2. zum 1. Jahr-

tausend v. C., zuneigte, und in den Seelen Verstand und Gemüt stärker das Recht ihrer pflegsamten Betreuung forderte, liest man in den religiösen Texten, z. B. in den Tempelinschriften und Gründungs-Urkunden immer noch den Willen der führenden Menschen heraus, mit den Göttern in sehr aktiver Verbindung zu bleiben. Man führt die Bilder der Götter in ihre Kultstätten feierlich ein oder läßt sie auch daraus in Stadt und Land hinausziehen an großen Prozessionsfesten.

Hier kommt die Forschung nun schon zu wesentlichen Hilfen durch die Schriften, die über Zweck, Formgebung und oft auch über Konstruktion und Stoffwahl für die Bauten Auskunft geben können. Vieles würde auch dann noch verschleiert bleiben, wenn uns nicht der überschaute Entwicklungsgang gelehrt hätte, wie viel durch Erinnerung, durch Tradition aus Vergangenheit und Urzeit in diese unter dem helleren Lichte der Geschichte stehenden Bauten eingeflossen ist und sich darin lebendig erhalten hat. Wir brauchen dabei nur auf die uralten Formen der Kuppel- und der Rechteckbauten und ihrer Kombinationen zu basilikalischen Dreigliederigkeiten zu blicken, oder auf die sonst rätselhaft bleibenden Einzelformen der Säulengebilde aller Arten. Der Formenreichtum scheint jetzt unerschöpflich und unergründbar zu werden. Bemüht man sich jedoch auf die Quellen zurückzugehen und die von ihnen wie aus dem verlorenen Paradiese ausgehenden Ströme zu verfolgen, wird man die unvergänglichen Typen herausfinden und sich dabei, je näher an unsere jetzige Epoche heran, umso mehr und besser der überkommenen Schriften bedienen können, deren oft geniale und mühsame Erforschung eine unschätzbare Leistung ist und bleibt.

Die jetzige Epoche, in der wir seit 400 bis 500 Jahren stehen, hat für die Entwicklung der Menschheit wiederum eine neue Aufgabe. Die großen führenden Geister, die es auch in ihr gab und geben wird, fühlen die Notwendigkeit, am Erwachen des Selbstbewußtseins, an der Selbsterkenntnis und an dem Erreichen der höchsten Stufe der Menschlichkeit aller zu arbeiten. Niemals war die Menschheit, die an dieser Entwicklung teil hat, ferner vom Göttlichen als heutzutage. Sie sank in dieser Hinsicht bis zum tiefsten Abgrund. Niemals ist daher die Sehnsucht nach dem Wiederaufstieg so profundis größer gewesen als heute. Es muß aus eigener Kraft des Selbsterkennens gelingen; das war der Sinn des Abstiegs.

Auf dem Gebiet der Baukunst erleben wir daher das Erlahmen aller alten Kräfte des Erinnerns, der Tradition. Das geschieht nicht mit einem Schlage. Und es sind nicht bloß äußere Zerfallerscheinungen, sondern auch solche des AuflöSENS. Das mag paradox klingen, weil Architektur ja gerade die Kunst des Zusammenfügens, also des Gegenteils vom Auflösen ist. Da aber in der Geschichte bis heute sich der Entwicklungsgang der Menschheit in den Werken der Baukunst, wie übrigens in allen Künsten, deutlich abspiegelt, werden kommende Generationen gewiß die Auflösungs-

erscheinungen als notwendiges Spiegelbild des gegenwärtigen Menschheitsbewußtseins erkennen lernen. Aus dem Aufgelösten kann sich Neues kristallisieren, d. h. Form gewinnen, die eben jetzt noch nicht da sein kann, weil wir das Ziel unserer Epoche noch nicht erreicht haben und uns noch schmerzlich bemühen müssen, durch intensive Innenschau dahin zu gelangen, wohin der dunkle Drang des Herzens uns treibt. Helfen wird unserem Bemühen zwar das klare Erkennen der Metamorphosen, der Steigerungen und des Wertes alles Erinnerns an die hohen Führungen, die im Vergangenen geschahen. Aber finden müssen wir den Weg nun selbst.

---

## INTRODUCTION D'AVICENNE À SA »PSYCHOLOGIE«.

EXTRAIT DE L'OUVRAGE AŠ-ŠIFĀ'.

Par *Ján Bakoš*, Bratislava.

Nous publions ici l'introduction d'Avicenne à la « Psychologie », sixième livre du plus important ouvrage de l'auteur (980—1037), intitulé Aš-šifā', La Guérison, qui, par son caractère encyclopédique et sa valeur en ce qui concerne l'histoire de la culture, compte parmi les œuvres capitales de l'esprit humain. Le texte arabe a été établi par nous d'après le manuscrit du British Museum, P 4560, Or. 2873 (Br. Mus. Suppl. 711), et d'après l'édition lithographiée de Téhéran, de l'année 1886, avec les variantes de l'une et l'autre sources, celles du ms indiquées par la lettre B, celles de l'édition de Téhéran par la lettre T. La publication de toute la « Psychologie » d'Aš-šifā' est actuellement en préparation, avec traduction en langue française et notes, et, à cet effet, il sera fait encore appel à plusieurs autres manuscrits arabes.

\*<sup>o</sup> بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ<sup>1</sup>

\*B 128b

°T ٢٧٧

الفن السادس من الطبيعيات قد<sup>2</sup> استوفينا في الفن الاول الكلام على الامور العامة في الطبيعيات ثم تلوناه بالفن الثاني في معرفة الاجرام السماء<sup>3</sup> والصور والحركات الاولى في عالم الطبيعة وحققنا احوال الاجسام التي لا تفسد والتي تفسد ثم تلوناه بالكلام على الكون والفساد واسطقساتها<sup>4</sup> ثم تلوناه بالكلام على افعال الكيفيات الاولى وانفعالاتها والامزجة المتولدة منها<sup>5</sup> وبقي لنا ان نتكلم على الامور الكائنة فكانت الجمادات وما لا حس له ولا حركة ارادية اقدمها<sup>6</sup> واقربها<sup>7</sup> تكونا من العناصر فتكلمنا فيها في الفن الخامس وبقي لنا من العلم الطبيعي النظر في امور النباتات<sup>8</sup> والحيوانات ولما كانت النباتات والحيوانات متجوهره الذات<sup>9</sup> عن صورة هي النفس ومادة هي

\*B 129a

الجسم والاعضاء وكان اولى ما يكون علما بالشئ هو ما يكون من جهة صورته راينا ان نتكلم اولا في النفس ولم نر<sup>10</sup> ان نشر علم النفس فتكلم اولا في النفس النباتية\* والنبات ثم في النفس الحيوانية والحيوان ثم في النفس الانسانية والانسان وانما لم نفعل ذلك لسببين<sup>12</sup> احدهما<sup>12</sup> ان هذا<sup>13</sup> التنشير مما يوعر ضبط علم النفس المناسب بعضه لبعض والثاني ان النبات يشارك الحيوان في النفس التي لها فعل النمو والتغذية والتوليد ويجب لا محالة ان ينفصل عنه<sup>14</sup> بقوى نفسانية تخص<sup>15</sup> جنسه ثم تخص<sup>16</sup> انواعه والذي يمكننا ان نتكلم عليه من امر نفس<sup>17</sup> النبات هو ما يشارك فيه الحيوان ولسنا نشعر كثير شعور بالفصول المتنوعة لهذا المعنى الجنسي في النبات واذا كان الامر كذلك لم تكن<sup>18</sup> نسبة هذا القسم من النظر الى انه كلام في النبات اولى منه الى انه كلام في الحيوان اذ كانت نسبة الحيوانات الى هذه النفس نسبة النبات اليها وكذلك ايضا حال النفس الحيوانية بالقياس الى الانسان والحيوانات الاخرى واذ كنا انما نريد<sup>19</sup> ان نتكلم في النفس النباتية<sup>20</sup> والحيوانية<sup>21</sup> من حيث هي مشتركة وكان لا علم بالمخصص الا بعد العلم بالمشترك وكنا قليلي اشتغال بالفصول الذاتية لنفس نفس ونبات نبات وحيوان حيوان لتعذر ذلك علينا فكان الاولى ان نتكلم في النفس في كتاب واحد ثم ان امكننا ان نتكلم في النبات والحيوان كلاما مخصصا فعلنا واكثر ما يمكننا من ذلك يكون متعلقا بابدانها وبخواص من افعالها البدنية فلان نقدم تعرّف امر النفس ونؤخر تعرّف امر البدن اهدي سبيلا في التعليم من ان نقدم تعرّف امر البدن ونؤخر تعرّف امر النفس فان معونة<sup>22</sup> معرفة امر النفس في معرفة الاحوال البدنية اكثر من معونة<sup>23</sup> معرفة البدن في معرفة الاحوال النفسانية على ان كل واحد منهما يعين<sup>24</sup> على الآخر وليس احد الطرفين بضروري التقديم الا انا اثرتنا ان نقدم الكلام في النفس لما اعليناه من العذر فمن شاء ان يغير هذا الترتيب فعل بلا<sup>25</sup> مناقشة لنا معه فهذا<sup>26</sup>

هو الفن السادس ثم نتلوه في الفن السابع بالنظر في احوال النبات وفي الفن الثامن بالنظر في احوال الحيوانات<sup>27</sup> وهناك نختم العلم الطبيعي ونتلوه بالعلوم<sup>28</sup> الرياضية<sup>29</sup> في فنون اربعة ثم تتلو<sup>30</sup> ذلك كله بالعلم الالهى ونردفه<sup>31</sup> شيئاً من علم الاخلاق ونختم كتابنا هذا به

1-1 B deest; 2 B وتمثل النفس قد 3 T والسماء والعالم 4 B واستقصاه 5 B deest; 6 B واقربها ما 7 B والنبات 8 T; 9 B والذواة 10 B وير; 11 T النفس 12-12 B deest; 13 B وانتشر 14 T; 15 B يخص 16 T يخص 17 T يخص 18 T يمكن 19 T معونة 20 T deest; 21 T والنباتية 22 T يمكن 23 B ويرد 24 T يمكن 25 B ويرد 26 T ويرد 27 T ويرد 28 T ويرد 29 B ويرد 30 B ويرد 31 B ويرد

Au nom de Dieu, clément et miséricordieux.

**Sixième livre des choses naturelles.** Dans le premier livre nous nous sommes acquittés du discours sur les choses communes dans les choses naturelles. Puis nous l'avons fait suivre du deuxième livre sur la connaissance des corps, du ciel, des formes et des mouvements premiers dans le monde de la nature. Et nous avons établi les dispositions des corps incorruptibles et corruptibles. Puis nous l'avons fait suivre du discours sur la génération, la corruption et les éléments des corps. Puis nous l'avons fait suivre du discours sur les actes des qualités premières et de leurs passions, et sur les mélanges qui en naissent. Il nous est resté à parler des choses engendrées. Or, comme les choses solides, et ce qui n'a ni sensibilité ni mouvement volontaire, sont les plus anciennes d'entre elles et les plus proches d'elles en tant qu'engendrées par les éléments, nous en avons parlé dans le cinquième livre. De la science naturelle, il nous est resté l'étude relative aux végétaux et aux animaux. Vu que les végétaux et les animaux sont des essences substantialisées par une forme — l'âme — et par une matière — le corps et les membres — et que la connaissance de (toute) chose est premièrement ce qui a rapport à sa forme, notre opinion est de parler d'abord de l'âme. Nous n'avons pas jugé (pouvoir) disperser la science de l'âme, parler d'abord de l'âme végétale et du végétal, puis de l'âme animale et de l'animal, puis de l'âme humaine et de l'homme. Nous ne l'avons fait que pour deux causes : l'une est que cette dissociation compte parmi ce qui rend difficile de maintenir (cohérente) la science de l'âme, dont les parties sont en relation les unes avec les autres ; la seconde consiste en ce que le végétal s'associe à l'animal quant à l'âme, qui possède l'acte de croissance, de nutrition et de génération. Mais il faut, sans aucun doute, que l'animal diffère du végétal par les facultés de l'âme qui, particulières à son genre, appartiennent

nent donc en propre à ses espèces. Ce dont nous pouvons parler au sujet de l'âme du végétal, c'est ce en quoi il s'associe à l'animal. Nous ne sentons pas d'une manière considérable les différences spécifiques de cette idée générique dans le végétal; mais quand il en est ainsi, le rapport de cette partie de l'étude avec le fait d'être un discours sur le végétal ne convient pas mieux que (le rapport) avec le fait d'être un discours sur l'animal. Car le rapport des animaux avec cette âme est le rapport du végétal avec elle. De même aussi, la disposition de l'âme de l'animal par comparaison à l'homme et aux autres animaux. Puisque nous ne voulons parler de l'âme végétale et de (l'âme) animale qu'en tant qu'elles sont communes, (puisqu') il n'y a de science du particulier qu'après la science du commun et (puisque) nous nous occupons peu des différences de telle et telle âme, de tel et tel végétal, de tel et tel animal — cela nous serait impossible — le plus convenable pour nous est de parler de l'âme dans un seul ouvrage. Ensuite s'il nous est possible de parler du végétal et de l'animal, nous ferons un discours particulier. Le plus qui nous en soit possible dépend de leurs corps et des propriétés de leurs actes corporels. Mettre en avant l'information relative à l'âme et laisser en arrière l'information relative au corps, c'est, pour l'enseignement, être sur une meilleure voie que de mettre en avant l'information relative au corps et de laisser en arrière l'information relative à l'âme. Car l'aide de la connaissance de l'âme pour connaître les dispositions corporelles est plus grande que l'aide de la connaissance du corps pour connaître les dispositions de l'âme, en tant que chacune aide l'autre. Aucune des deux extrémités n'exige la mise en avant, si ce n'est que nous préférierions mettre en avant le discours sur l'âme, après l'avoir relevé de l'excuse. Et qui veut modifier cet ordre, le fasse sans que nous soyons en dispute avec lui.

Ceci est donc le sixième livre. Puis nous le ferons suivre dans le septième livre de l'étude des dispositions du végétal et, dans le huitième livre, de l'étude des dispositions des animaux. Là nous finirons la science naturelle et nous la ferons suivre des sciences mathématiques en quatre livres. Puis nous ferons suivre tout cela de la métaphysique et nous y ajouterons quelque chose sur l'éthique. Par quoi nous terminerons notre ouvrage.

---

## EIN ERDBEBEN WIRD ZUM PROPHETISCHEN ERLEBEN.

(Jesaja 24—27).

Von *M. A. Beek*, Amsterdam.

In einer inhaltsreichen Schrift hat Lindblom<sup>1)</sup> nachgewiesen, daß Sprache und Stil der sog. Jesaja-Apokalypse eine starke Verwandtschaft aufweisen mit solchen Jesaja-Texten, deren Echtheit nie angefochten war.<sup>2)</sup> In einem Kapitel über „Sprache und Form“ nennt er nicht weniger als 37 Wörter und Ausdrücke, die im Jesajabuche und besonders in der ersten Hälfte bevorzugt werden. Allerdings darf man aus diesen sprachlichen Beobachtungen nicht ohne Weiteres die Konsequenz der Echtheit ziehen, denn auch Deutero-Jesaja benützt das Sprachgut des Vorgängers, unter dessen Namen er seine eigenen Prophetien hinterließ. Wir müssen also auch in Jes. 24—27 mit der Möglichkeit einer Nachbildung rechnen, wobei es unentschieden bleibt, inwiefern sie eine bewußte und absichtliche oder eine ganz spontane gewesen ist, da — wie Lindblom richtig bemerkt — es für uns überhaupt sehr schwierig ist, uns eine recht lebendige Vorstellung von der Arbeitsweise eines altisraelischen Verfassers zu bilden.

Wenn aber in der Echtheitsfrage den sprachlichen Argumenten keine entscheidende Bedeutung beigelegt werden kann, muß man versuchen, auf Grund von inhaltlichen Indizien das historische Problem zu lösen.

In einer Zusammenfassung der eschatologischen Vorstellungen hat Lindblom — m. E. wiederum richtig — geschlossen, daß der Abschnitt Jes. 24—27 nicht zur Apokalyptik gerechnet werden kann und daß man nur zurückhaltend von einer Eschatologie sprechen darf. Die Vorstellungen gehören zur geistigen Welt des ersten Jesajas und eines Michas. Diese Feststellungen werden von Lindblom vorgebracht als eine bescheidene Entschuldigung für seine, vom traditionellen kritischen Standpunkte aus

---

<sup>1)</sup> J. Lindblom: Die Jesaja-Apokalypse (Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. I, Bd. 34, Nr. 3), 1937.

<sup>2)</sup> Vgl. jetzt auch J. Kaufmann: Toledoth ha-Emunah ha-Jisreëlith VI, Tel Aviv, 1948. S. 312—318 bringt auch er eine große Zahl Wörter und Ausdrücke aus Jes. 24—27, die zum jesajanischen Sprachgut gehören.



gesehen, sehr späte Datierung der Jesaja-Apokalypse im 5ten Jahrhundert ante.<sup>3)</sup>

Diese Verbindung mit den historischen Ereignissen um das Jahr 485 ante, als der Perserkönig Xerxes die Stadt Babylon einnahm, stellt den Exeget vor große Schwierigkeiten. So findet er in Jes. 26:1 eine Mauer und eine kleine Vormauer in Jerusalem erwähnt, die zur Zeit Nehemias nicht mehr standen. Wahrscheinlich haben wir es an dieser Stelle mit einem bildlichen Ausdruck zur Andeutung des Schutzes und der Beschirmung Gottes zu tun. Lindblom baut sich aber mit den dürftigen Angaben des Chronikschreibers eine Theorie, als hätte man schon vor Nehemia den Wiederaufbau der Mauer unternommen. Daß gerade die fragmentarische Natur der betreffenden Notiz eine Garantie der geschichtlichen Zuverlässigkeit wäre, scheint mir eine anfechtbare These! Wenn Lindblom nicht umhin kann zu gestehen, daß die Mauern in Nehemias Zeit einen gar trübseligen Anblick darboten, vermutet er erstens, daß Jes. 26:1 f. nichts anders voraussetze, als daß irgendwo in der zerstörten Mauerstrecke ein Stück ausgebessert und ein ziemlich ordentliches Tor eingesetzt worden sei, daß auch die Beschreibung des Zustands der Mauern Jerusalems *cum grano salis* verstanden werden müsse und schließlich auch noch mit der Möglichkeit zu rechnen sei, daß die Juden durch die Feindseligkeit der Samaritaner gezwungen würden, das Neugebaute hinterher wieder niederzureißen. Es ist gerade dieser Überfluß an Möglichkeiten, der die historische Theorie Lindbloms zu einem zarten Gebäude der Hypothesen macht. Wenn in Jes. 26:1 ff. wirklich die Mauern Jerusalems stehen und nicht bildlich umzudeuten sind, so laß sie stehen, entweder vor dem Exil oder nach Nehemia! Auf Grund dieser Erwägungen will ich den Versuch wagen, mit dankbarer Verwertung der Resultate Lindbloms und Kaufmanns, nicht nur die jesajanische Herkunft, sondern auch die Stellung in der zeitgenössischen Geschichte und den religiösen Gedankengang genauer festzustellen. Wir verfolgen dabei nicht einen apologetischen Zweck im Dienste der kirchlichen

<sup>3)</sup> J. Kaufmann, op. cit. S. 185—192, versucht ebenfalls eine Beweisführung für die These, daß die literarische Gattung der Kapitel Jes. 24—27 sich von der apokalyptischen Literatur unterscheidet. Er hat m. E. mit Recht hingewiesen auf das Fehlen des perspektivischen Elementes, Gottes Kampf mit Livjathan, Tannim und Nachasj erklärt er als Reste der kanaänitischen Mythologie, welche der Prophet bildlich übernommen hat. Anders als Lindblom hält er Jes. 24—27 für echt-jesajanisch. B. D. Eerdmans: *The Religion of Israel* (Leiden 1947) nennt Jes. 24—27 in einer Übersicht der prophetischen Erwartungen im 7ten Jahrh. v. Chr., ohne die Echtheitsfrage zu berühren (S. 324 f.). In fast allen Einleitungen in das A. T. der letzten Jahre spürt man aber den Einfluß der These Martiduum, als sei eine junge Datierung empfehlenswert „weil sie nicht nur der vorausgesetzten Situation entspricht, sondern auch den Theologumenen der Apokalypse gerechter wird“. So A. S. Peake (Intern. Crit. Comm. 2 ed., 1927) z. St., R. M. Pfeiffer: *Introduction to the O. T.* (New York 1941), S. 419, W. O. R. Oesterley and Th. H. Robinson: *An Introduction to the Books of the O. T.* (London 1946) S. 253, Th. C. Vriezen: *Oud-Isr. Geschriften* (den Haag 1948), S. 166.

Tradition und sind auch gar nicht geneigt, die wissenschaftliche Methode der historischen Kritik voreilig in Abrede zu stellen.

Als einwandfrei wird allgemein angenommen, daß Jes. 24—27 einen nicht geringeren Zusammenhang bilden als z. B. die Prophezeiungen und Lieder, welche vorangehend in den zweifellos echten Jesajatexten ihren Platz gefunden haben. Die Möglichkeit, daß Randbemerkungen und Erweiterungen den ursprünglichen Text vermehrt haben, bleibt nichts destoweniger bestehen. Erzielt wird vor allem die dichterische Schönheit der literarischen Einheit Jes. 24—27 durch die Aufeinanderfolge gleichlautender Vokale, durch das Spiel mit denselben Wortstämmen in wechselnder Bedeutung und durch die Aneinanderreihung synonymen Ausdrücke. Es ist ein Irrweg, wenn man die letztgenannte Eigenartigkeit aufzulösen versucht in der Annahme alternativer Redensarten, wie das J. de Groot in seinem Aufsatz an dem Lied Jes. 24:4-8 darzustellen versucht hat.<sup>4)</sup> Im analogen Stil wurde das Lied überliefert, das der Ausgangspunkt sein kann für eine Identifikation der ganzen Jesaja-Apokalypse, und zwar die Perikope Jes. 25:6-12. Auch darin könnte die Operation der alternativen Texte wesentliche Bestandteile ausscheiden! Eine genaue Übersetzung des masoretischen Textes muß jetzt vorangehen:

- 6 Jhwh Sebaoth wird rüsten  
 allen Völkern auf diesem Berge  
 ein Mahl von Fett, ein Mahl mit Wein,  
 von Fett und Mark, mit Wein, sehr alt.
- 7 Dann wird Er vernichten auf diesem Berge  
 die äußere Hülle über allen Völkern,  
 die Decke, die alle Nationen deckt.
- 8 Vernichten wird Er das Verderben<sup>5)</sup> auf ewig,  
 Und der Herr Jhwh wird abwischen die Tränen von jedem Antlitz  
 Und die Schmach seines Volkes wird Er hinwegnehmen von der  
 ganzen Erde,
- Denn Jhwh hat geredet.
- 9 Und man wird sagen an jenem Tage,  
 Siehe, unser Gott, auf den wir hofften, hat uns geholfen,

<sup>4)</sup> Joh. de Groot: Alternatieflezingen in Jesaja 24 (Nieuwe Theologische Studien, 1939, S. 153 ff.).

<sup>5)</sup> Kaufmann, op. cit. S. 190 ff. meint, daß hier der Prophet ankündigt, wie Gott der Ausrottung ganzer Menschenmassen durch Kriege und Naturkatastrophen ein Ende setzt. Auch er trifft also die richtige Übersetzung: מְרִירָה = Verderben. Die Bedeutung „Tod“ trifft hier nicht zu, obwohl diese im Zitat Apok. Joh. 21:4 vorausgesetzt wird. Auch Jes. 26:19 spricht nicht von einer individuellen Wiederbelebung der verstorbenen, sondern von einer Erhebung des Volkes aus seiner Erniedrigung, wie in der bildlichen Sprache der Klagelieder. Vgl. auch E. A. Payne: Henry Wheeler Robinson, London 1946, bes. der Vortrag Robinsons: The Christian Doctrine of Eternal Life.

Jhwh, auf den wir hofften,  
 Laßt uns frohlocken und jubeln ob seiner Hilfe!

10 Denn, weil Jhwh's Hand ruhte auf diesem Berge,  
 Wurde Moab zertreten an seinem Fuß,  
 Wie Stroh zertreten wird im Mistpfuhl.

11 Er breitet seine Hände darin aus,  
 Wie der Schwimmer sie ausbreitet zum Schwimmen,  
 Und er hat seinen Trotz niedergedrückt<sup>6)</sup>, ungeachtet<sup>7)</sup> das Ringen  
 seiner Hände.

12 Und die Feste, die Höhe seiner Mauern  
 Wirft Er nieder, stürzt Er, beugt Er zu Erden bis in den Staub.

Vorläufig kommt es nur darauf an einzusehen, daß Moab heimgesucht wurde, während Jerusalem unversehrt blieb und daß in Jerusalem ein Mahl bereitet ist für alle Völker. Moab wird mit Namen genannt und ohnedies ist es noch einmal verborgen in einem Wortspiel mit Madmên.<sup>8)</sup> Soweit ich sehen kann, haben nur Smend und Eißfeldt versucht, von Moab aus das Problem der Jesaja-Apokalypse zu lösen, aber nicht unter der Voraussetzung der jesajanischen Herkunft. Smend<sup>9)</sup> meinte, daß der Text in das 5te Jahrh. zu datieren sei und daß die Katastrophe für Moab heraufbeschwört wurde durch einen Überfall der Araber. Eißfeldt sagt sehr richtig: „Gewöhnlich streicht man freilich 25:10-12..... aber es ist sehr fraglich, ob man ein Recht zur Tilgung dieser einzigen Benennung des Feindes in c. 24—27 hat, um so mehr als die in 24:7-12 gemachte Voraussetzung, daß der Wein für die feindliche Stadt eine große Rolle spielt..... ganz vorzüglich zu Moab paßt. Überhaupt darf c. 15—16 zur Erläuterung von c. 24—27 wohl herangezogen werden. Denn nicht nur ist dort wie hier (25:10) der fanatische Haß der Juden gegen Moab erkennbar (16:6), sondern beide Male steht der Vernichtung der feindlichen Macht auch der Hinweis auf den eine Zuflucht darstellenden Zion (16:1-5 und 25:6-8) gegenüber, Zuflucht, die doch gewiß auch nach c. 24—27 den Bewohnern der besiegten Stadt und ihrer Länder (25:3 f.) offen stehen soll. Kurz, man

<sup>6)</sup> Mit A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel, Bd. IV, Leipzig 1912, ist anzunehmen, daß Moab das Subjekt bildet von יִשְׁכַּח. Man darf sich vom Personenwechsel in v. 12 nicht irreführen lassen.

<sup>7)</sup> עָם = ungeachtet, wie Neh. 5:18.

<sup>8)</sup> מִדְמֵנָה, ein hapax legomenon, bedeutet hier vielleicht „Düngerstätte“, nach Jes. 10:31 ist es ein Städtchen. Das Wortspiel beruht auf מִידְבָּא (Jes. 15:2, I Makk. 9:36), oder מִדְמֵן, das nach Jer. 48:2 in Moab liegt.

<sup>9)</sup> R. Smend: Anmerkungen zu Jes. 24—27, Zeitschrift für die Alttest. Wiss., 1884 (4), S. 161 ff.

muß sich vielleicht v. 24—27 oder zunächst den in ihm steckenden Liederkreis durch eine über Moab und seine Hauptstadt hereingebrochene Katastrophe veranlaßt denken und dann die bei c. 15—16 genannten Ansetzungsmöglichkeiten erwägen . . . .<sup>10)</sup>.

So weit bin ich herzlich einverstanden, wenn aber Eißfeldt meint, daß unter den Namen mythischer Ungeheuer Leviathan und Tannin in 27:1 das seleukidische und das ptolemäische Reich zu verstehen seien, und daß darum nur eine sehr späte Zeit in Betracht kommt, gehen er und ich weit auseinander.

Wir besitzen also auch in Jes. 15/16 einen Ausspruch über Moab und es ist fruchtbar, auch diesen Text in die Diskussion zu beziehen. Er steht bekanntlich in einer langen Reihe ähnlicher Gottessprüche über die Völker, deren Echtheit auch mehrmals, aber ohne hinreichende Gründe angezweifelt worden ist.

Der Ausspruch über Babel z. B. scheint veranlaßt durch einen Besuch, den Merodachbaladans Gesandter bei Hizkia abgestattet hat. II Kön. 20 läßt allerdings vermuten, daß Jesaja eine Zeit lang Jerusalem vom wiedererstehenden Babylon bedroht sah. Wenn wir den Besuch 705 v. Chr. ansetzen dürfen, ist damit auch Jes. 13 datiert. Als Babylon 689 v. Chr. durch Sanherib fiel und einige Jahre verwüstet dalag, bis Esarhaddon die Stadt wiederherstellte, ward die alte Drohrede bedeutungsvoller. 539 v. Chr. fällt das Licht der aktualisierenden Schriftdeutung zum zweiten Male auf dieselbe Stelle und es ist nicht zu vermeiden, daß der Text aufs neue erweitert wird.<sup>11)</sup> Jedenfalls ist es möglich, den Ausspruch über Babylon in seinem Grundstock in die Zeit Jesajas und Hiskias zu datieren. Dafür spricht am allermeisten die Stelle, welche gewöhnlich als Beweis der jüngeren Herkunft angeführt wird: Jes. 13:17 „Siehe, ich hetze wider sie die Meder, die des Silbers nicht achten und am Golde kein Gefallen haben“. Man darf nicht vergessen, daß die Meder schon im 8ten Jahrhundert ein selbständiges und kräftiges Reich bildeten. Tiglatpileser hat 744 und 737 v. Chr. Feldzüge gegen Medien unternommen, ohne es unterwerfen zu können. Sargon hat seine Kräfte eingesetzt gegen Urartu und den Westen, Sanherib vor allem gegen Babylon und den Westen. Darum ist die Bedrohung mit einem medischen Heere in der Zeit Jesajas nicht zu verwerfen und jedenfalls ist die Katastrophe, die über Babylon angekündigt wird, die eines feindlichen Heeres.

Die Aussprüche wider Assyrien, die Philister (Jes. 14), Tyrus (Jes. 23) und die Wüstenvölker können alle zusammenhängen mit den Ereignissen

<sup>10)</sup> O. Eißfeldt: Einleitung in das A. Testament, Tübingen 1934, S. 367.

<sup>11)</sup> Schon die älteste Midrasch beansprucht für jedes Prophetenwort einen aktuellen Sinn. Man vgl. jetzt auch den Habakuktext, der im Jahre 1947 in der jüdischen Wüste gefunden worden ist, wahrscheinlich ein Zeuge dieser aktualisierenden midraschartigen Erweiterung des ursprünglichen Textes.

vor und nach der bekannten Belagerung Jerusalems 701 v. Chr. Der Feldzug Sanheribs, endigend mit dieser Belagerung, muß die Philister schwer getroffen haben. Tyrus leistete einen erfolgreichen Widerstand, aber ward doch so bedrängt, daß Jesaja seinen Untergang als bevorstehend prophezeien konnte.

Das Gericht über Damaskus (Jes. 17) hat seinen Zusammenhang mit den Streifzügen Tiglatpilesers und dem Syro-Ephraimitischen Kriege und muß also bedeutend früher angesetzt werden. Das chronologische Bild der Aussprüche Jes. 13—23 ist ein Buntes. Wir können eine Datierung vermuten, schwankend zwischen 702 und 690 v. Chr. Inmitten dieser Texte wird Jes. 15—16 Moab genannt. Auffallend ist dabei, daß der Untergang Moabs nicht die Folge eines Krieges ist. Zudem tönt im ganzen Lied über Moab ein erbarmungsvolles Miterleben, das nur Jes. 16:6 kurz unterbrochen wird. Jerusalem wird eingeladen, den Flüchtlingen Moabs zu helfen. Wir übersetzen jetzt Jes. 16: 1-8.

- 1 Schicket die Lämmer des Herrschers des Landes  
vom Fels in die Wüste,  
zum Berge der Tochter Zion.
- 2 Es wird so sein:  
Wie flüchtige Vögel, ein aufgeschrecktes Nest,  
werden die Töchter Moabs sein  
an den Ufern des Arnons.
- 3 Schaffe Rat, triff Entscheidung,  
Mache gleich der Nacht deinen Schatten  
in der Hitze des Tages.  
Verbirg die Flüchtlinge,  
laß die Irrenden nicht nackt!<sup>12)</sup>
- 4 Laß sie deine Gäste sein,  
Meine Flüchtlinge Moabs<sup>13)</sup>,  
Sei ihnen eine Zuflucht vor der Gewalt.  
Denn da hat ein Ende die Bedrückung,  
vorüber ist die Gewalt,  
der Zertreter ist fort aus dem Lande.
- 5 So ist ein Thron befestigt in Liebe,  
und sitzt darauf in Treue,  
in Davids Zelt  
ein Richter, der das Recht sucht,  
und sich befleißigt der Gerechtigkeit.

<sup>12)</sup> Das Verbum גלל ist hier nicht zu übersetzen mit „verraten“, sondern im Gegensatz zum vorangehenden סתר mit „nackt sein“, piel: nackt lassen.

<sup>13)</sup> Meine Flüchtlinge, Moab, aufzufassen als Hendiadys und wiederzugeben in der Genitivverbindung.

- 6 Wir haben gehört Moabs Hochmut.  
 Sehr hochfahrend,  
 seine Hoffart, sein Hochmut, seine Übertretung,  
 ist nicht also sein Prahlen?<sup>14)</sup>
- 7 Darum jammert Moab um Moab!  
 Alle zusammen jammern!  
 Um die Traubenkuchen von Kir-Hareseth  
 wirst du seufzen, ganz niedergeschlagen.
- 8 Denn die Gefilde Hesbons sind verwelkt,  
 geknickt der Weinstock Sibma,  
 dessen edle Trauben  
 reichten bis Baalai-Gojim,<sup>15)</sup>  
 reichten bis Jaezer,  
 sich ausbreiteten in die Wüste,  
 seine Schoße, die sich ausbreiteten,  
 sogar das Meer überschritten.

Wenn wir nun vermuten dürfen, daß sich Jes. 15/16 und 24:18b-20 auf dieselbe Katastrophe beziehen, dann erteilt uns Jes. 24:18b-20 wichtige in 15/16 fehlende Auskunft über die Art der Katastrophe, von der Moab betroffen wird. Wir übersetzen:

- 18b die Fenster droben sind aufgetan,  
 die Grundfeste der Erde erbeben.
- 19 Es zerbricht, zerbricht die Erde,  
 es zerspringt, zersplittert die Erde,  
 es wankt und schwankt die Erde.
- 20 Hin und her taumelt die Erde wie ein Trunkener,  
 schaukelt wie eine Hängematte.

Hier bleibt nur eine Interpretation: ein Erdbeben.

So lange man die Verwüstung den Folgen eines Krieges zuschrieb, hat man auch die Datierung der Katastrophe Moabs in die nachassyrische Periode verschoben. Wer aber auf Grund unsrer dürftigen Kenntnisse der Kriegszüge Assyriens von Tiglatpileser bis Esarhaddon versucht, ihre Richtung zu rekonstruieren, wird bemerken, daß die Heerstraßen immer das

<sup>14)</sup> Man beachte den Wechsel der sprechenden Person, der in der psalmistischen wie in der prophetischen Literatur immer ohne Ankündigung eintritt. Vgl. Ps. 2, Hos. 12 u. ö.

<sup>15)</sup> Ehrlich, Randglossen: Tatsächlich ist **בְּעֵלִי** st. constr. von **בְּעָלִי**, einem Substantiv. sing. mit der alten Femininendung ai, welches Nebenform von **בְּעָלָה** und wie dieses Ortsnamen ist. Die Ortschaft war heidnisches Gebiet, und da auch Juda eine Stadt dieses Namens hatte, unterschieden die Israeliten beide, indem sie erstere Ortschaft **בְּעָלִי גֵוִים** und letztere **בְּעָלִי יְהוּדָה** nannten, siehe 2 Sam. 6:2 und vgl. Richt. 4:2 **הָרֶשֶׁת הַגִּוִּים**

Küstengebiet bevorzugen. Daraus ist auch zu erklären, daß die assyrischen Quellen das Land Moab verhältnismäßig wenig nennen.<sup>16)</sup> Diese Beobachtung hat uns auch zu bestärken in der Überzeugung, daß weder in Jes. 24-27 noch in Jes. 15/16 von einer Kriegskatastrophe die Rede ist, obwohl wegen unserer fragmentarischen Orientierung in der moabitischen Geschichte keine Sicherheit zu gewinnen ist. Was wir wissen, zwingt uns aber keinesfalls zur traditionellen Interpretation der jesajanischen Moabtexte, als sei hier von den Folgen eines Krieges die Rede.

Nach alledem fühlen wir uns geneigt, noch einen weiteren Schritt zu machen und nicht nur an ein beliebiges Erdbeben zu denken, sondern an *die* Katastrophe, die alle Völker Palästinas tief erschüttert hat. Obwohl vulkanische Wirkungen in diesem Lande nicht selten sind — noch 1927 wurde es von einem Erdbeben heimgesucht, das viele Menschenleben kostete — ward doch von Geschlecht zu Geschlecht die Erinnerung bewahrt an die Katastrophe. Die Prophezeiungen des Amos werden datiert: zwei Jahre vor dem Erdbeben. Sacharja spricht von einer großen Flucht „vor dem Erdbeben in den Tagen Usias“ (14:5).<sup>17)</sup> In Betracht ziehend, daß Amos in den Tagen Jerobeams II. sprach und Jesaja in den letzten Tagen Uzias, können wir das Erdbeben ungefähr 750 v. Chr. ansetzen.<sup>18)</sup> Die Jesaja-Texte machen nun wahrscheinlich, daß damals Moab besonders gelitten hat, während Jerusalem verschont blieb in einer Weise, die als ein Gotteswunder betrachtet wurde.

Nun hat es aber doch den Anschein, daß bestimmte Vorstellungen zu diesem Bilde nicht passen. So lesen wir Jes. 15:6: „Die Wasser von Nimrim werden zu einer Wüstenei, das Gras ist verdorret, das Kraut ist verdorret, das Grün verschwindet.“<sup>19)</sup> Auch Jes. 24 spricht von einem Verwelken des Landes. Diese Beschreibung könnte erklärt werden aus den Folgen einer vulkanischen Eruption, wenn nicht eine ge-

<sup>16)</sup> D. D. Luckenbill: *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Chicago 1926 bis 1927, war meine Fundgrube der Keilschrifttexte, in denen diese Feldzüge und Moab erwähnt wurden. Wir sahen daraus, daß Moab tributpflichtig war gegenüber Tiglatpileser III., verwickelt war in eine Verschwörung gegen Sargon und dann wieder Tribut brachte an Sanherib. Esarhaddon nennt Musurri als den ihm unterworfenen Moabiterkönig, während Assurbanipal Moab nur kurz streift im Zusammenhang mit seinem Araberfeldzug. Neben dem Judäerkönig Manasse wird Moab auch noch erwähnt als Tributbringer.

<sup>17)</sup> Vgl. noch die midraschartige Erweiterung Josephus: *Antt. Jud.* IX, 10, 4, die historisch wertlos ist.

<sup>18)</sup> J. Morgenstern: *Amos-Studien II*, Hebrew Union College Annual, 1941, wagt auf Grund anderer Erwägungen eine Datierung der Amosreden im Jahre 751 v. Chr.

<sup>19)</sup> Bezeichnend ist die Bemerkung Ehrlichs, Randglossen, „Aus Mangel an Wasser, besagt die Glosse, ist die Vegetation dahin. Dieser Gedanke paßt jedoch nicht in den Zusammenhang. Denn hier handelt es sich im ganzen Stücke nur um einen feindlichen Einfall, nicht um eine Mißernte oder Dürre“. Tatsächlich, wenn man festhält an der Vorstellung eines feindlichen Einfalles, paßt der Text sehr schlecht, dann aber hat man auch Anlaß genug, mehrere Texte als Glossen zu streichen!

nauere Untersuchung der Geographie Moabs uns lehren würde, daß die Eruptionen nur in der prähistorischen Zeit vorkamen. Noch immer ist das Land bedeckt mit zermalmtem Lavagestein, das an vulkanische Ereignisse vor mindestens mehr als viertausend Jahren erinnert.

Nelson Glueck erzählt in seinem Buch „The other side of the river Jordan“ (New Haven 1940), wie das gegenwärtige Transjordanien noch immer zahlreiche alte Brunnen sehen läßt, die in weitem Ausmaße die Wohlfahrt des Landes heben würden, wenn sie nur verwendet würden in diesem Gebiete, das so abhängig ist von einem wirkungsvollen Irrigationssystem. Die Ausgrabungen scheinen zu beweisen, daß Moab sein goldenes Zeitalter im achten Jahrhundert vor Chr. erlebte und das heißt, daß damals der Boden auch am besten mit Wasser versehen wurde. Ein solches System ist aber sehr empfindlich für die verheerende Wirkung eines Erdbebens. Dann können die Brunnen einstürzen, die Wasserkanäle sich verstopfen und die Dämme brechen. Überflutungen schleppen das Wasser weg, die Weinberge verwelken bald durch Wassermangel. Es sind dies Umstände, die für die Zeitgenossen Jesajas so selbstredend sind, daß sie keine nähere Beschreibung brauchen. Nur die schreckensvollen Resultate werden genannt. Wenn die Interpretation Eerdmans' von Ps. 46 richtig ist,<sup>20)</sup> dann ist es angebracht, auch diesen Psalm zu verbinden mit den Ereignissen, welche Jesaja zum Grundstock seiner Worte in Jes. 15/16 und 24/27 inspirierten.

Bekanntlich ist der Ausspruch über Moab in eine Prophetie von Jeremia eingearbeitet worden. Man hat den Eindruck, daß wir es hier zu tun haben mit einer Verflechtung einer Jesaja- und einer Jeremia-Quelle. Wir können nur konstatieren, daß der Ton wider Moab viel schärfer geworden ist. Nun wissen wir, daß in der Periode kurz vor dem Untergang Jerusalems die Verhältnisse zwischen Juda einerseits und Edom — Moab andererseits viel schlechter geworden sind und diese gegenseitige Feindseligkeit ist seitdem geblieben.<sup>21)</sup> Auch das stützt eine frühe Datierung der jesajanischen Moabprophetien, weil hier dasselbe fast idyllische Zusammengehen vorausgesetzt wird wie im Buche Ruth, das erzählt, wie durch Hungersnot vertriebene Judäer in Moab eine freundliche Aufnahme finden können, ja wie sogar die Stammutter Davids vom moabitischen Herkunft ist.

Zusammenfassend können wir also feststellen: eine große Katastrophe zwingt ein Nachbarvolk, seine Zuflucht im jüdischen Gebiet zu suchen. Der

---

<sup>20)</sup> B. D. Eerdmans: *The Hebrew Book of Psalms* (Oud-Test. Studien, deel IV), Leiden 1947, S. 254: Jerusalem was spared the calamity, that befell other parts of the country. Evidently Jahu had protected it. In the 8th Cent. B. C. Palestine has been struck by earthquakes.

<sup>21)</sup> H. Bardtke: *Jeremia der Fremdvölkerprophet* (Diss. Berlin und Zeitschr. für die Alt. Wiss. 1935/36, S. 209—262), hält die Jeremia-Perikope für die primäre, wahrscheinlich beeinflusst von der späten Datierung der Jesajatexte.



Flüchtlingsstrom bewegt sich in der Richtung Jerusalems und jetzt inspiriert die wunderbare Bewahrung der heiligen Stadt den Prophet zu einer Verkündigung, die wir auch sonst bei ihm antreffen:<sup>22)</sup> diese Stadt ist der Mittelpunkt und alle Völker werden zu ihr hinströmen.

Prophetische Erfahrung, Gedankenschema und Gotteswort sind aufs innigste miteinander verknüpft.<sup>23)</sup> Die Objektivität dieses Gotteswortes wird auch nicht vermindert durch die Feststellung von einem Sitz im Leben.

Man sieht, wie die Bewahrung Jerusalems, Wahrzeichen der Auserwählung Israels, mit einem Schlag zum Auftrag wird. Wenn Jerusalem das Joch des Auftrages auf sich nimmt und Gastfreundschaft schenkt, wird eine Erwartung verwirklicht. Daraus wird der leidenschaftliche Ton erklärlich, mit dem der Prophet sich wendet gegen diejenigen, die in der Katastrophe einen Tag Jahwes im volkstümlichen Sinne und eine Bestrafung der moabitischen Hochmut sehen wollen. Das Benehmen Jerusalems soll die Erwartung verwirklichen. Dabei ist eine jugendlich-optimistische Stimmung vernehmbar, die in den späteren Prophezeiungen Jesajas nicht mehr zum Ausdruck kommt. Das Verhalten Jerusalems hat die hochgestimmten Erwartungen des Propheten nicht erfüllt.

Diese Erwartung ist national begrenzt, soweit Israel der Mittelpunkt bleibt und der Tempelberg an der Spitze der Berge steht, sie ist aber universalistisch, weil alle Völker partizipieren an dem Heil, das Jerusalem bringt. Was Jerusalem tun kann, ist aber *imitatio Dei*<sup>24)</sup>, und was Jahweh plant, ist die Erlösung der Welt. Darum gibt es auch einen rechten Weg von der jesajanischen Prophezeiung zu der apokalyptischen Vision des himmlischen Jerusalems, die ihre Motive bei Jesaja entliehen hat. Das irdische und das himmlische Jerusalem finden ihren Treffpunkt in der immer aktuellen Forderung Jesaja's an seine Stadt, wäre es denn einmal sichtbar in der Pflicht zur Gastfreundschaft in den Tagen des großen Erdbebens um 750 v. Chr.

<sup>22)</sup> Jes. 2: 1 ff., 9: 6, 11: 1 ff., 12: 1 ff., 32: 15 ff., 33: 20 ff., 35: 1 ff.

<sup>23)</sup> Vgl. S. Mowinkel: *Ecstatic experience and rational elaboration in the O. T. prophecy*, *Acta Orientalia*, 14, 1935, wo die Propheten richtig gesehen werden als Träger des **רַבִּי** und nicht als die von der **רַבִּי** Beressenen. Das Erleben wird konfrontiert mit einer Grundidee, die M. zusammenfaßt als: das Eifern für einen Gott, der heilig ist und sittliches Handeln fordert.

<sup>24)</sup> Vgl. dabei meinen Aufsatz: *De imitatio Dei als motief van zedelijk handelen bij de profeten*. (*Vox Theologica*, 1949), S. 101 ff.

## ПО ПОВОДУ СЛАВЯНСКОГО ГЛАГОЛА.

А. Белич, Белград.

Несмотря на многочисленные работы по славянскому глаголу, все же немало трудностей для понимания его. Цель этих строк указать на некоторые из них и посылить помочь устранению их.

Всем известно громадное значение славянского глагольного вида, но все-таки это значение еще недостаточно учитывается при рассмотрении различных особенностей славянского глагола. Ведь на нем, на глагольном виде, построена и система глагольных форм и система значений глагольных времен. Глагольный вид сохраняется неприкосновенным во всех глагольных временных формах; хотя это семантическая особенность глагола, она морфологически связана с ним. Глагольный вид в формах времени не изменяется, он сочетается с ними. Еще недавно появилось сочинение (ср. *The aspects of the verb in serbo-croatian* by Rajko Hariton Ružić. University of California publications in modern philology 1943, стр. 150), в котором очень подробно приводятся примеры употребления видов сербскохорватского глагола (*The Use of Aspects in Temporal and Model Forms*, 58 и д.) и в формах времени и наклонения, для того чтобы наглядно показать, что они в этих случаях нисколько не меняются. Точно также и проф. Гавранек (*Aspects et temps du verbe en vieux slave*, *Mélanges Bally*, 1939, 223 и д.) не усомнился в полном сохранении вида в таких случаях в болгарском, чешском и старославянском языках (ук. соч. 226), с чем мы вполне согласны, хотя и не разделяем его сомнений относительно сербскохорватского. Как сказано, это с давних пор известно, но ученые не всегда дают себе отчета в этом. С другой стороны, не следует думать, что вопрос о видах исчерпывается глагольным видом как таковым, как многие это предполагают. Что-то, похожее на вид, является в славянских языках, самым законным образом, и в самих значениях времени, скрещиваясь с глагольным видом как таковым, но не изменяя его, и в синтаксических сочетаниях, которые не всегда достаточно правильно идентифицируются. Так Гавранек, вслед за Травничком (а также и Кошмидером, ср. *Јужн. фил. XIII* 222—3), считает, что в старославянском тексте (ср. *jegda že nečistъi duch izidetъ* и под. стр. 228) настоящее глагола совершенного вида может иметь кратное (итеративное) значение; но в таких предложениях кратное значение за синтаксической конструкцией (в указанном случае за значением, получающимся от наречия *jegda* — «когда не-

чистый дух выйдет», так что «выйдет» сочетается с каждым случаем, когда это совершается), а не за формой совершенного глагола. Это неверное толкование, конечно, отразилось неблагоприятно и на дальнейших рассуждениях.

Второе, очень важное положение славянской глагольной морфологии относится к самой системе спряжения. Известно, что морфологически, по отношению к основе, славянская глагольная система представляет в смысле глагольного вида полное отождествление старых форм настоящего времени и аориста, так что получается одна система форм по значению и по глагольному виду: основы *зов-ѣ* и *зѣва-хъ* в старославянском, а также и праславянском, представляют один, и то несовершенный вид, несмотря на то, что *зѣва* — старая индоевропейская основа аориста, представлявшая по значению совершенный вид (ср. санскр. *hávate* : *hvā-*, Meillet-Vaillant, *Le slave commun*, 218, 345). Я не буду входить в вопрос об отношении индоевропейского аориста к совершенному виду славянских языков (этот вопрос не такой простой, как иногда предполагается), а скажу только что *от вида основы настоящего времени* зависело какой вид должна получить система данного глагола, на пр. *берѣ* и *бѣра-* — всегда несовершенный вид, точно также: *мѣрѣ* : *мѣрѣ-(хъ)*, *зна-ѣ* : *зна-* и под.; а если в настоящем времени вид совершенный (на пр. *рекѣ* : *рѣ-х*, *рек-охъ* и под.), то этот вид остается во всей системе. Из этого ясно, что господствующим моментом для славянского глагольного вида являлось соотношение простой и сложной с приставками глагольной формы. Я еще замечу, что система глагольного вида организовалась очень рано в славянском языке; она несомненно предшествовала образованию на пр. имперфекта, так что тут невозможно приводить в непосредственную связь формы имперфекта с индоевропейскими формами, не обращая внимания на уже готовую систему вида в славянском языке (ср. подобное отношение у A. Vaillant-a, *Bulletin de la Soc. de Lingu. de Paris* XL, 1939, 1 и д.).

Третье, не менее важное положение, — это сам вид по себе. Ведь у славянского глагола: I а) основной несовершенный вид, заключающийся в самом значении глагола, т. е. со значением неограниченности глагольного значения: *пѣти*, *сѣдети*, *пѣть* и под.; б) основной совершенный вид с значением моментального, однократного исполнения глагольного значения, на пр. *дѣи*, *стѣи*, *пѣи*, *дать*, *стать* и под.; и II а) производный несовершенный вид, получающийся от глаголов совершенного вида при посредстве производных окончаний: *пѣдати* от *пѣсти* (пад-), *стѣзати*: *стѣи* (стиг-) и под.; у него всегда основное значение кратное или итеративное (оно, конечно, при известных условиях может переходить и в значение неограниченного, длительного вида) и II б) производный совершенный вид получающийся от глаголов несовершенного

вида при их связи с приставками; у него значение ограничивается на один совершившийся момент глагольного значения (это значение вместе с приставкой и значением основы глагола дает и различные специальные изменения значения глагола). Вид первого типа у глаголов известных под названием просто *imperfectif i perfectif*, а второй — *dérivé imperfectif* и *dérivé perfectif* или *imperfectif* и *imperfectisé*, *perfectif i perfectisé*. Несмотря на то, что об указанном нередко говорилось в научной литературе, все же при изучении особенностей глагола, а особенно при изучении происхождения глагольного вида, — с этим ученые далеко не всегда считаются. Все остальные «подвиды» глаголов отдельных славянских языков не представляют принципиального отступления от этой схемы.

Четвертое положение синтаксического характера; оно касается вопроса, как следует определять значение глагольных форм времени. Я во многих трудах своих (последний раз в О језичкој природе и језичком развиту, Београд 1941, 368 и д.; ср. и Бругмана К. V. Gr 569—71) указывал на необходимость определения условий, при которых исследуется значение глагольных форм в языке, т. е. на разницу между значениями глагольных форм в употреблении в «индикативе» и «релятиве». Другими словами, глагольное значение времени следует определять отдельно в условиях сочетания с моментом речи говорящего лица, считающимся настоящим временем, и отдельно в условиях сочетания глагольного значения с какимнибудь другим моментом речи. Я и теперь считаю, что от этого зависит точность определения значения форм времени в славянских языках, с одной стороны, и сама возможность правильного понимания их, с другой.

Вот несколько замечаний, навеянных у меня чтением новой славянской литературы по глаголу. Я надеюсь, что мне удастся на материале славянских языков доказать их принципиальную уместность и показать, что они являются в действительности предварительными условиями, с которыми следует считаться при изучении известных глагольных особенностей. А теперь я их печатаю для того, чтобы на их значение обратить еще раз внимание желающих разобраться в трудных вопросах глагольного значения в славянских языках.

---

## SUR L'EMPLOI DES CAS EN HITTITE.

Par E. Benveniste, Paris.

Une des tâches les plus nécessaires de la grammaire hittite serait une description détaillée des cas, de leur emploi et de leur valeur respective, et surtout dans les phrases qui semblent admettre un cas ou un autre en fonction identique. C'est seulement, par exemple, un relevé exhaustif des exemples de l'ablatif et de l'instrumental qui permettra de délimiter leur domaine propre et d'apprécier les emplois où ils paraissent interchangeables.<sup>1)</sup> Dans les catégories sémantiques communes à certains des cas, il y aura intérêt à distinguer exactement les conditions qui entraînent soit l'un soit l'autre dans des expressions qui à première vue sont semblables.

Nous trouvons l'occasion de cette remarque dans la définition qui est actuellement donnée des emplois du génitif et du datif pour l'expression de la possession. M. J. Friedrich décrit ainsi cet emploi: « Das Verbum „sein“ kann einen possessiven Dativ bei sich haben (Sommer, AU 258<sup>2)</sup>: ANA ŠEŠ-IA NU. GAL *kuitki* XXI 38 I 15 „meinem Bruder gehört nichts, mein Bruder hat nichts“ . . . . . Neben dem Dativus Possessivus gibt es auch einen Genetivus possessivus (Sommer, HAB. 59): URU *Iyaruṣaddašwa* URU-aš *annaz ammēl šA ABI ABIYA ešta* KBo III 3 I 14 f. „die Stadt Iyaruṣaddaš gehörte früher meinem Großvater“. »<sup>2)</sup>

Mais s'agit-il réellement du même emploi? Pour que le génitif et le datif se présentent concurremment avec « être », il faut présumer que l'expression n'a pas le même sens. C'est bien ce que confirme l'examen de ces deux tours. Nous avons ici en fait deux catégories distinctes, bien connues l'une et l'autre dans les langues indo-européennes anciennes et qui y sont signalées, comme en hittite, l'une par le génitif, la seconde par le datif. Ce sont respectivement le *génitif d'appartenance* et le *datif de possession*.

Le génitif d'appartenance est illustré par des exemples variés<sup>3)</sup> tels que: skr. *āhar devānām āsīd rātrīr āsurāṇām* « le jour appartenait aux dieux, la nuit aux Asuras » (TS. I, 5, 9, 2); v. p. *aita xsāssam . . . amāxam tau(h)māyā āha* « cette royauté appartenait à notre famille »; av. *kahyā ahī* « à qui appartiens-tu? » (Y. XLIII, 7); hom. τοῦ (sc. Διὸς) γὰρ κρείττος

<sup>1)</sup> Cf. Hrozný, *Donum natal. Schrijnen*, p. 367; Friedrich, *Hethit. Elem.* I, p. 70, § 229.

<sup>2)</sup> Friedrich, *op. cit.* p. 68, § 218.

<sup>3)</sup> Brugmann, *Grdr.* II, 2, p. 580; Delbrück, *Vgl. Synt.* I, p. 331.

ἔστι μέγιστον (B 118); lat. *cuium pecus ? an Meliboci ?* — *Non vero, sed Aegonis* (Virg. *Buc.* III, 1—2); lit. *tàs bûtas jō yrà* « la maison lui appartient »; got. *ik im Pawlus ... ip ik Xristaus* « ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου... ἐγὼ δὲ Χριστοῦ » (I Cor. I 12); *pize ist piudangardi guþs* « τῶν γὰρ τοιούτων ἔστιν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ » (Mc X 14), phrase traduite en v. sl. *tacěchŭ bo jesti česaristviže božiže*; de même *kotorago otŭ sedmi bođetŭ žena* « τίνος τῶν ἑπτὰ ἔσται γυνή »; (Mt XXII 28) etc. C'est à cet emploi que le hittite reste fidèle en affectant le génitif au prédicat d'appartenance: URU *Iyaruwaddašwa* URU-*aš annaz ammēl šA ABI ABIYA ešta* « la ville d'Iyaruwaddaš appartenait auparavant à mon grand-père »; *kuella GUD-uš UDU-uš* « à qui que ce soit qu'appartiennent les bœufs et les moutons ».

Le datif de possession<sup>4)</sup> est notoirement, à date ancienne, l'expression normale de « avoir ».<sup>5)</sup> C'est le tour lat. *mihi est*, lit. *mán ģr* « est à moi, j'ai »; hom. ἔστι τοι χρυσός, ἔστι δὲ χαλκός, εἰσὶ δέ τοι δμῳαί (Ψ 549); got. *saurga mis ist mikila* « λύπη μοί ἔστιν μεγάλη » (Rom. IX 2). Donc régulièrement en hittite: ANA ŠEŠ-YA NU . GÁL *kuitki* « mon frère n'a rien »; *tuqqa UL kuitki ešzi* « tu n'as rien ».

Il n'est donc pas sans intérêt, pour la description comme pour l'histoire, de constater que le hittite maintient distinctes deux importantes catégories indo-européennes, le génitif, prédicat d'appartenance, mettant en relief la chose possédée, et le datif, prédicat de possession, faisant ressortir le possesseur.

<sup>4)</sup> Brugmann, II, 2, p. 551; Delbrück, I, p. 287.

<sup>5)</sup> Cf. Meillet, *Antidoron Wackernagel*, p. 9 s.

## BÉT'EL — LE SANCTUAIRE DU ROI.

(GÉOGRAPHIE ET THÉOLOGIE DE L'ANCIEN TESTAMENT).

Par *Miloš Bič*, Praha.

Les conditions naturelles de la Palestine n'étaient aucunement favorables à la formation d'Etats d'une étendue quelque peu considérable. Il nous suffit de nous souvenir du tableau qu'en tracent les textes d'El-Amarna. Le fait que les fouilles archéologiques n'ont pu identifier un type unique de sanctuaires pour l'époque préisraélite est en parfait accord avec cet état de choses, faisant sous-entendre qu'il n'y avait alors même pas d'unité en ce qui concerne le culte. Il est à désirer que ce manque de type unique de sanctuaires palestiniens attire l'attention des spécialistes; plus d'une question pourrait en être résolue d'emblée. Israël seul a réussi — ne fut-ce que temporairement — à fonder un empire unique et à unir par des liens spirituels ce que la nature avait séparé. C'est ce que les théologiens, sous l'influence de l'école de Wellhausen, se sont trop souvent refusés à reconnaître. Avec une satisfaction d'autant plus grande nous relevons l'opinion émise par un savant aussi compétent qu'est M. W. F. Albright selon laquelle l'avènement des Israélites est, dès son origine, marquée par des exigences d'un universalisme très conscient. Il dit entre autres : « If . . . the term 'monotheist' means one who teaches the existence of only one God, the creator of everything, the source of justice, who is equally powerful in Egypt, in the desert, and in Palestine, who has no sexuality and no mythology, who is human in form, but cannot be seen by human eye and cannot be represented in any form — then the founder of Yahwism (= Moses) was certainly a monotheist ».<sup>1)</sup> Uniquement le peuple d'Israël au caractère ainsi défini a pu unir le pays et assimiler les restes d'éléments kenaanites. Cette assimilation, bien entendu, a dû nécessairement aboutir à un syncrétisme privant l'empire israélite d'une durée moins limitée. Les forces décentralisantes se firent valoir surtout dans les régions du Nord; Israël désagrégé était incapable de les maîtriser. Le schisme de Yarobeam en fut le résultat.

Un nouvel empire implique un sanctuaire d'Etat. La forme et l'inventaire d'un tel sanctuaire dépendaient, il va sans dire, du caractère du culte respectif. Dans cet ordre d'idées nous ne pouvons supposer que le sanctuaire

---

<sup>1)</sup> W. F. Albright: *From the Stone Age to Christianity (Monotheism and the Historical Process)*, Baltimore 1940 (3<sup>e</sup> 1942), p. 207 (+ n. 98).

de Bét'el aurait été une simple copie du temple de Jérusalem. Ici la trouvaille de L. Köhler est très suggestive: « Jeder Bau hat seine geistigen Grundlagen, jeder offenbart eine Weltanschauung. Der Bau in Jerusalem stellt nun nicht bloß den Gedanken dar, daß hier Reich und Staat Israel vor seinen Gott tritt . . ., sondern er gibt in der besondern Art seiner Bauformen einer besondern Theologie Ausdruck. Der Tempel ist das Haus Jahwes. Jahwe hat eine Wohnung; und diese Wohnung, ein kleiner, lichtloser Würfel, hält Jahwe fest umschlossen. Überdies ist dieser Wohnsitz durch Halle und Hof von seinem Volk getrennt. Jahwe wohnt fest und Jahwe wohnt fern. Diese Gedanken stellt der Tempelbau in Stein anschaulich dar ».<sup>2)</sup> Il est sans importance que Köhler lui-même affaiblisse ensuite sa remarque en accentuant les influences étrangères puisque, en définitive, c'est le point de vue théologique, à savoir strictement yahvistique qui décidait même du choix de l'expression architectonique.

Du sanctuaire de Bét'el nous ne pouvons dire d'avance rien que ceci: c'est un sanctuaire du roi et c'est une maison royale: *mikdaš-melek hū' ūbēt mamlākā hū'* (Amos 7, 13). La tradition biblique a conservé dans cette remarque, qu'on pourrait croire sans grande portée, un indice très précieux sur le caractère du culte du royaume israélite du Nord. L'archéologie l'a confirmé de manière inattendue pour l'époque antérieure à l'occupation. Les fouilles d'Albright ont prouvé que Bét'el était habité depuis 2200 avant J. Chr. jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, époque où, selon l'avis du savant, Bét'el aurait été détruit par Israël pour être renouvelé ensuite. Le récit biblique ne dit mot de ces détails mais il nous décrit d'autant plus minutieusement le siège d'Aï (Josué 7 s.). Cependant cette ville (Et-Tell d'aujourd'hui, nous dit-on) était, selon les fouilles de Mme Krause-Marquet et de M. S. Yeivin, un monceau de ruines certainement dès 2200 si ce n'est dès 2400 avant J. Chr. et ne semble pas avoir été habitée d'une manière marquée à une époque plus récente. Donc, un millénaire entier avant la venue du peuple d'Israël. Comment expliquer une telle contradiction entre la tradition et la réalité? D'abord il ne faut pas méconnaître la fréquence de l'expression (*hā'*)<sup>aj</sup> dans le passage de Josué 8 où elle se trouve quatorze fois, à côté de l'appellatif *hā'ir* (ville) qui s'y trouve vingt-six fois, tout en renonçant à constater les différences entre les anciens manuscrits et versions; contentons-nous d'un seul exemple des embarras que révèle même le textus masoreticus en ajoutant au ketib *ir*, le kerē <sup>aj</sup> (vers 16). Ainsi nous trouvons groupés dans ce passage les deux tiers de l'expression (*hā'*)<sup>aj</sup> dans l'Ancien Testament tout entier. Dans d'autres passages d'ailleurs, l'expression n'est pas enregistrée d'une manière graphiquement identique. En 1936 le feu professeur de la Faculté Jean Hus, Slavomil Daněš a pu déclarer, s'appuyant sur les recherches de l'auteur de ces lignes: « Le nom propre d'Aï a remplacé

<sup>2)</sup> L. Köhler: *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1936, p. 59.



l'ancien *hă'îr* qui fut l'attribut constant de Bét<sup>é</sup>el ou du sanctuaire de Bét<sup>é</sup>el en général... »<sup>3)</sup> A cette même époque à peu près, l'effort des archéologues a prouvé qu'en effet, au temps de l'occupation de Josué, on ne peut parler d'un siège d'Aï. « As operations (de Mme Krause-Marquet et de M. W. F. Albright) proceeded, it became clear, that Bethel and Ai were archaeological and historical complements, one of the other. Bethel was founded about the time of Ai's destruction and flourished throughout the whole of the Middle Bronze and Late Bronze Ages. This suggests how it was possible for the Hebrew historian to confuse the capture of Bethel with the ageold tradition regarding Ai ».<sup>4)</sup> Puisque nous savons que Aï était une ville-forte, florissante déjà au III<sup>e</sup> millénaire à une époque où Jérusalem n'était, vraisemblablement, pas encore fortifiée, nous pouvons aisément comprendre que l'Israël du Nord ait déployé toutes ses forces pour transporter sa gloire sur son temple central, celui de Bét<sup>é</sup>el, tandis que les milieux jérusalmiques voulaient au contraire montrer qu'il ne restait de l'ancienne gloire que des décombres (*ʿî ~ ʿaj*). Le passage respectif de l'Ancien Testament nous est donc parvenu dans une forme fixée après la centralisation du culte lorsque Bét<sup>é</sup>el n'était plus la rivale de Jérusalem.

Dans ce qui suit, nous essayons de brosser le tableau du Bét<sup>é</sup>el israélite, de dévoiler les traces de son passé révolu. Nous montrons que cette localité est intimement liée à l'institution du roi, pour ne pas dire expressément au culte du *melek*. Cette importante constatation nous amène entre autres, à ne pas chercher dans ce sanctuaire un lieu très-saint comme il y en avait un au temple de Jérusalem mais plutôt un lieu de réunion. Car le roi s'y présente comme le représentant visible de Dieu tandis qu'en Judée l'Eternel demeurait dans les ténèbres, invisible aux croyants. Les fouilles archéologiques n'attirent notre attention que partiellement. Le pays est devenu la proie de plusieurs tempêtes religieuses, accompagnées souvent du zèle iconoclaste des réformateurs de sorte que les documents les plus typiques des différents cultes ont été complètement détruits.<sup>5)</sup> C'est pourquoi nous étudions avec attention les textes, surtout ceux de l'Ancien Testament.

### 1. Le sanctuaire.

Le début même du royaume d'Israël nous rappelle Bét<sup>é</sup>el par une petite note du I<sup>er</sup> livre de Samuel 10, 3 parlant de trois hommes montant vers Dieu à Bét<sup>é</sup>el. Remarquons en passant la frappante transformation de ce

<sup>3)</sup> Voir M. Bič: *Haruspicium ve Starém Zákoně* (L'Aruspicium dans l'Ancien Testament) dissertation, Praha 1936, manuscrit, p. 88, ainsi que l'exposé du caractère cultique de *ʿîr* (ib.).

<sup>4)</sup> Ch. Ch. Mc Cown: *The Ladder of Progress in Palestine* (A story of Archaeological Adventure), New York—London 1943, p. 216.

<sup>5)</sup> Pour les détails voir notre étude d'habilitation: *Bét<sup>é</sup>el, svatyně královská* (Bét<sup>é</sup>el, le sanctuaire du roi), Domažlice 1946 (manuscrit).

passage tout entier. Combien de détails! Rien d'étonnant que la mention de Bét'el y disparaisse presque complètement. Toutefois ce ne peut être par hasard que, semblablement à Josué, Saül, lui aussi, arrive à Bét'el par la voie d'un *ʿir* (9, 6) sans nom, où un voyant — plus tard nommé Samuel (9, 14) — bénit le sacrifice et préside au festin préludant ainsi l'onction du roi (10, 1). Nous connaissons suffisamment d'exemples de la multiplicité d'objets et de locaux que contenait une région sacrée pour pouvoir supposer une telle interprétation de notre texte. La bonne forme actuelle du texte vétér testamentaire fait, il est vrai, une distinction nette entre les différents noms comme s'il s'agissait de localités indépendantes, mais souvenons-nous seulement des efforts désespérés auxquels se sont livrés les exégètes pour les localiser! Nous échapperons à ces difficultés en reconnaissant que le texte nous introduit uniquement à Bét'el.

Ce sanctuaire aussi important dans la vie spirituelle du royaume du Nord, était, à l'avis du Sud, profané par le schisme de Yarobeam. Ce roi avait choisi précisément Bét'el parce que son passé lui garantissait un équivalent de Jérusalem. Bét'el était non seulement l'héritier du fameux Aï, mais encore le lieu de l'élection de Saül qui, lui, jouissait d'une popularité sensiblement plus grande au Nord qu'au Sud. Juda considérait les choses d'un autre point de vue. Le sanctuaire rivalisant était marqué, tout au plus, par le passé manique de Luz (Gen. 28, 19); dont la contrepartie est *šāked*. Sa dérivation *šōkēdē ʿāven*, parallèle de *pōʿalē ʿāven* mène irrémédiablement à l'idolâtrie et à la sorcellerie.<sup>6)</sup> Pour le milieu yahviste orthodoxe, Bét'el devient Bét'aven, se transforme de Maison de Dieu en une Maison d'idolâtrie (cf. Osée 4, 15 Amos 5, 5). En effet, au plein centre des luttes de Saül, les exégètes découvrent tout à coup, à leur grand mécontentement, un Bét'aven. Si le texte affirme *vəha-milḥāmā ʿāberā ʿet-bēt ʿāven* (1 Sam. 14, 23), la traduction conventionnelle remplace la note accusative par la préposition *ʿad*, renonçant ainsi à saisir le sens primitif du passage. Heureusement le masoreticus a conservé la lettre même aux endroits où la science contemporaine, laissant échapper l'esprit des écrits de l'Ancien Testament, s'adonne à des conjectures. Même les traducteurs de l'antiquité n'ont pas compris le sens des paroles bibliques. Le Targoum et la Vulgate échangent alternativement avec adresse le *ʿet* et le *ʿad* et la traduction des Septante lit avec embarras soit βαῖθων ou même βαμωθ (= *bāmōt*) B, soit βαῖθωγων (= *bēt ḥōrōn*) L. Ceci soit dit en guise d'exemple. Le texte, bien entendu, n'a pas voulu décrire des opérations de guerre, mais simplement constater que, « le combat surpassa Bét'aven », aux alentours duquel nous avons tout à l'heure remarqué les Philistins (13, 5) ainsi que Saül « sur la montagne de Béthel » (13, 2). Rien de plus

<sup>6)</sup> Cf. S. Mowinckel: Psalmenstudien I. Åwän und die individuellen Klagepsalmen. Kristiania 1921.

naturel qu'un sanctuaire d'une telle importance se trouvât au centre d'une lutte où la victoire de l'Eternel se changea en défaite par la faute du roi.<sup>7)</sup>

Nous venons de dire qu'un sanctuaire du culte au *melek* présuppose un espace approprié aux réunions au milieu desquelles le roi puisse accomplir ses fonctions. Rien ne pourrait mieux confirmer cet état de choses que l'ordre que Saül reçoit de Samuel à la suite de son onction: *vəjāradtā ləfānāj ha-gilgāl* (10, 8). Le *gilgal*, comme partie du sanctuaire, répond très exactement au résultat des fouilles archéologiques et tire, par surcroît, sa raison d'être du principe que le microcosme égale le macrocosme. Le sanctuaire devait être l'image de l'univers. Dès qu'on a cessé de comprendre le contenu des textes vétéroutestamentaires en leur donnant une autre portée, *Guilgal* a dû forcément se convertir en une localité dont la science contemporaine ne saurait justifier l'existence. C'est ainsi que K. Gallig le considère comme « ein überragendes Heiligtum » non loin de Jéricho depuis les temps de Saül,<sup>8)</sup> malgré l'aveu « zwar kennen wir Ortswanderungen in der hellenistischen und byzantinischen Zeit (allerdings kaum von Heiligtümern) » — et pourquoi pas, nous demandons-nous — et malgré tout ce qu'il sait de la découverte d'un *gilgal* byzantin précisément près de Jéricho. Pour rappeler un exemple d'une opinion toute différente, citons A. Bertholet: « Außer dem bekannten Gilgal zwischen dem Jordan und Jericho, dem heutigen *tell djeldjul*, gab es, wie es scheint, zum mindestens ein zweites, jenes Gilgal, wo Elia und Elisa ihre Anhänger versammelten (II. Kön. 2, 1 ss 4, 38) und dessen entarteten Kult später die Propheten bekämpften (Am. 4, 4 5, 5 Hos. 4, 15 9, 15 12, 12, vgl. auch Deut. 11, 30), sei es nun das heutige *djüledjil* östlich von Sichem, sei es *djildjilyā* südwestlich von Silo. »<sup>9)</sup> On évitera mainte difficulté en interprétant *Guilgal* comme appellatif (le texte s'en sert toujours avec l'article), et non pas comme nom propre. Par conséquent il fera sans difficulté partie intégrante du texte en désignant un élément constituant du sanctuaire de Bét'el, à savoir l'espace destiné aux réunions. Comme tel il était naturellement aussi le lieu de sacrifices où Samuel veut descendre (I Sam. 10, 8), où Saül sacrifie de sa propre initiative (13, 8 ss 15, 21) et où le prophète met Agag en pièces devant l'Eternel (15, 33). D'autres fois c'est le peuple qui s'y rassemble, soit en se préparant à une action militaire (13, 4. 7), soit à des occasions solennelles tel le « renouveau de la royauté » (11, 14 s). Ce n'est pas uniquement Samuel qui y entre pour rappeler au roi la souveraineté de l'Eternel (15, 22 s). Nous y voyons aussi « les fils des prophètes assis » (II Rois 4, 38) et Elie et Elisée partant du *Guilgal* (2, 1),

<sup>7)</sup> Pour les autres noms locaux, cf. M. Bič: op. cit. 1946, p. 116 s.

<sup>8)</sup> K. Gallig: *Biblisches Reallexikon* (Handbuch zum AT I/1), Tübingen 1937, p. 197.

<sup>9)</sup> A. Bertholet: *Kulturgeschichte Israels*, Göttingen 1919, p. 23 n. 4.

tandis qu'Osée et Amos y voient précisément *kāl rā'ātām* (Osée 9, 15), bien que *ba-gilgāl ševārīm zibbēhū* (12, 12), sans parler des dîmes, etc. (Amos 4, 4). Guilgal devient en ce sens expressément un symbole de la révolte contre Dieu — malgré le zèle formaliste. C'est à juste titre que van Hoonacker reconnut, en parlant du parallélisme guilgal || bét'el d'Amos 5, 5, que les deux expressions étaient, en dernière analyse, synonymes<sup>10)</sup> et cela conformément au principe du *pars pro toto*.<sup>11)</sup> Le rôle des prophètes était de veiller sur l'intégrité de la religion — fût-ce contre la volonté des rois, si ces derniers étaient prêts à succomber à la tentation de s'arroger les droits que le Très-Haut ne voulait leur concéder.

Si nous connaissons la vie à Bét'el de manière fort insuffisante pour l'époque du début du royaume, son tableau est bien plus concret pour l'époque qui suivit l'apostasie des tribus du Nord à l'égard de la maison de David. Yarobeam déjà pousse à l'extrême ses exigences de souveraineté à l'instar du type représentatif de divinisation, tel qu'il se manifeste chez les rois d'Egypte,<sup>12)</sup> et qui est en opposition foncière avec la notion yahvistique de l'Eternel-Roi, à côté duquel un roi terrestre ne pouvait exister autrement que comme un Serviteur, docile aux ordres de Dieu. C'est ainsi que la Bible nous présente les Davidides, tandis que les rois du Nord sont tarés par le péché de Yarobeam. Le tréfond de ce péché, il ne faut pas le chercher, comme on pourrait être tenté de le faire à première vue des textes (II Rois 10, 29), dans la fabrication de veaux d'or placés à Bét'el et à Dan. Il s'agit moins des formes que de l'esprit! Les malédictions du livre d'Amos ne feront que confirmer cette affirmation qui ne peut être affaiblie par les attaques tranchantes du livre d'Osée contre les « veaux de Yarobeam » en tant que symbole de la trahison envers l'Eternel. Les premiers prophètes (Elie, Elisée), malgré leur hostilité envers le baalisme, ne se scandalisaient pas encore au sujet de ces « veaux » et — ce qui est plus étonnant encore — lors de toutes les actions d'épuration ces veaux restèrent à leur place (cf. e. g. II Rois 10, 29) épargnés. Il s'en suit que par cela le roi n'avait introduit aucune nouveauté inaccoutumée, mais qu'au contraire il avait eu recours à une tradition locale plus ancienne (I Rois 12, 26—29). En omettant les relations entre Bét'el et Dan, nous n'avons pas non plus l'intention de résoudre la question de savoir si le veau respectif représentait la divinité ou n'en était que le piédestal. Tout en étant la plus vraisemblable, cette seconde supposition n'écarte pas la première possibilité puisque l'ostracon de Samarie (No 41) contient le nom théophore *ʿegēl-jāu*, c'est à dire, « veau de l'Eternel » ou peut-être, « l'Eternel est le veau ».

<sup>10)</sup> Van Hoonacker: Les douze petits prophètes, Paris 1908, p. 243.

<sup>11)</sup> Cf. aussi A. Vincent: La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine, Paris 1937, p. 565 s.

<sup>12)</sup> Pour la question de la divinisation du roi, cf. S. Daněk: Stát a náboženství (L'Etat et la Religion) dans la revue Kalich IX, Praha 1924, p. 142—162.

Il est donc hors de doute qu'il s'agisse de Yahve. C'est pourquoi, dans sa lutte contre le baalisme, Jéhu a épargné les deux sanctuaires mentionnés, car de nom ils étaient yahvistiques. Il en est autrement quant à l'adoration du dieu Bét'el identifié par les Juifs d'Eléphantine avec Yahu. R. Dussaud est persuadé que « le dieu Béthel qui est attesté dès l'époque assyrienne, n'est qu'une autre forme locale du grand dieu amorrhéen et syrien Hadad, qu'accompagne invariablement le taureau quand il n'est pas simplement représenté par cet animal ».<sup>13)</sup> Nous avons vu qu'en effet l'Israël du Nord avait repris un très ancien sanctuaire, sans doute avec toutes les notions et coutumes qui l'entouraient. Tant que le danger venant de l'étranger n'était pas imminent, l'assimilation des éléments kenaanites avançait plus ou moins rapidement mais sans arrêt de sorte qu'en tout cas elle devait aboutir inévitablement au syncrétisme. La situation fut brusquement changée lorsque, sous le règne du roi Achab, l'influence du baal de Tyr se fit sentir sur le territoire israélien. Contre elle surgit une violente réaction défensive du yahvisme. Les prophètes Elie et Elisée doivent affronter l'intrus avec ses confesseurs, mais ne s'occupent guère des veaux d'or. Cependant, cent ans plus tard, Osée et Amos placent précisément en eux la raison de l'apostasie à l'égard de Yahve. Peu importe si les traditions locales y eurent leur part ou si entre temps des influences étrangères gagnèrent leur part aussi. On peut en conclure qu'à l'époque de ces prophètes — donc plus de cent ans avant la réforme de Josia — le yahvisme prend une forme aniconique. (Cf. la destruction du Nechuštan à Jérusalem sous Ezéchias [Hizkijja] II Rois 18, 4). Les taureaux des sanctuaires du Nord devaient nécessairement paraître aux prophètes comme une contamination baalite qu'il fallait anéantir de façon radicale.

Nous parlons d'une pierre milliaire particulièrement marquante dans l'évolution spirituelle d'Israël, à savoir l'infiltration des influences tyrienne du temps d'Achab et la résistance du milieu yahviste orthodoxe sous la direction d'Elie. L'importance unique de ce personnage n'est que relevée par la légende dont il a été entouré plus tard ainsi que par son élévation au niveau de l'escorte du messie dans le judaïsme (cf. aussi Mt 17, 3). Dans ce sens nous ne voulons que signaler quelques traits caractéristiques prêts à illustrer la vie dans le sanctuaire de Bét'el.

Ce qui étonne chez Elie — et tout autant chez Elisée — c'est sa prodigieuse mobilité dont un coureur marathonnien n'aurait pas à se gêner. L'explication qu'en donne par exemple W. Erbt en s'en appelant à H. Winckler, s'efforce à saisir le contenu mythologique du récit en identifiant ses motifs constructifs.<sup>14)</sup> Mais il maintient l'affirmation d'une désignation

<sup>13)</sup> R. Dussaud: Les origines cananéennes du sacrifice Israélite, Paris 1921, p. 233.

<sup>14)</sup> W. Erbt: Elia, Elisa, Jona (Untersuchungen zur Geschichte der Hebräer, Heft 1.) Leipzig 1907, p. 50 ss.

des lieux réels. « Die Geschichte von der Himmelfahrt Elias spielt auf Erden, in einem bestimmten Lande. Himmelsbild ist aber gleich Weltbild. » Ainsi Bét'el forme avec son guilgal, Jéricho, le Jordan les étapes préliminaires de l'ascension (II Rois 2). « Darnach handelt es sich um das Aufsteigen zum obersten Himmel, dem Sitze der Gottheit. Dabei befindet sich unter diesem die himmlische Hölle, darunter die Stufen des Tierkreises. Es gilt also im Ganzen drei Hauptstationen zu passieren, die drei Reiche Bels, Eas und Anus. » La solution est attrayante, mais trop abstraite. Surtout, elle ne prend pas en considération les spécialités du texte de l'Ancien Testament. On admet, il est vrai, que, « der Gilgal ist bei Betel liegend gedacht ». Très bien ; mais il aurait été plus exact de le localiser au sanctuaire de Bét'el, comme nous l'avons constaté ci-dessus. C'est le lieu de la réunion des *bēnē nēbī'im* (II Rois 4, 38) qui, d'autres fois, est placé par la tradition directement à Bét'el (2, 3). Les fils des prophètes sont en effet la contrepartie de la « troupe des prophètes » (*ḥēbēl nēbī'im* I Sam. 10, 5), parmi laquelle Saül est arrivé. Il en résulte clairement que la place de ces prophètes, il faut la chercher dans le culte. Pour Samuel c'est hors de discussion, c'est moins évident pour Elie. Mais Elisée se présente, lui-même, comme 'voyant' au service du roi (II Rois 3, 11 ss). Il est donc nécessaire de se demander si le texte ne voulait pas fixer les pratiques cultiques, avant d'en déterminer la portée mythologique. En ce sens la question « Pourquoi veux-tu aller aujourd'hui vers lui ? Ce n'est ni nouvelle lune ni sabbat » (4, 23) nous révèle où un tel *ʾiš ʾelōhīm* déployait son activité.

Avec la femme sunamite nous apercevons Elisée « sur la montagne du Carmel » (4, 25), où il s'était rendu bientôt après l'ascension d'Elie (2, 25). Ne faut-il pas se demander, une fois de plus, pourquoi le texte a maintenu ce détail ? Les dictionnaires sont en embarras, l'exégèse cherche sa consolation dans une fuite devant la réalité. Le plus utile sera de jeter un coup d'oeil dans la concordance. On verra alors que les 'montagnes' ont leur place bien plus dans le culte que dans la géographie tout comme la 'montagne' non nommée sur laquelle l'esprit de l'Eternel a emporté Elie (2, 16). Le voile de la légende enveloppe aujourd'hui des réalités jadis beaucoup plus concrètes.<sup>15)</sup> Quant au Carmel, on est étonné de le voir souvent dans le voisinage de Bét'el ou du Guilgal. La tradition scripturaire affirme déjà que *bāʾ-šāʾūl ha-karmēlā v'ḥinnē maššib lō jād* — et descend ensuite au guilgal (I Sam. 15, 12). Il est important que ce soit précisément sur le Carmel que le roi érige sans doute un monument commémoratif à la victoire remportée. Mais il l'érige non pas sur le Carmel situé au Sud d'Hébron — selon l'opinion habituelle exprimée e. g. même par J. Peder-

<sup>15)</sup> Cf. ad II Rois 6, 17 M. Bič, op. cit. 1936, p. 106 ss. et Stopy po droboopravectví v Jisráěli (Les vestiges de l'aruspicium en Israël), (Starozákonné studie 1), Praha 1947, p. 26 s., du même auteur.

sen<sup>16)</sup> — mais sur un carmel dont on pouvait descendre à guilgal, dans ce guilgal où nous avons rencontré Saül plus d'une fois. Ce Carmel, affirmons-nous, faisait partie du sanctuaire de Bét<sup>el</sup>. C'est là qu'entre Elisée (II Rois 2,25 cf. 23). C'est là-bas que la femme sunamite lui rend visite (4,25) c'est de là qu'Elisée retourne au guilgal (4,38) d'où il était parti avec Elie (2,1) pour Bét<sup>el</sup> (2,25). Nous rencontrons l'expression *carmel* deux fois chez Amos, le prophète qui parle nommément contre Bét<sup>el</sup> comme sanctuaire du roi (Amos 1,2 9,3). Les textes ugarites nous révèlent des *śd El* ou *śdm El*, une sorte de 'champs élysées'. *Carm-el* n'en serait-il point une analogie? Il faut en tout cas admettre comme avéré qu'il s'agit à nouveau d'un accessoire du sanctuaire, même s'il est difficile d'en déterminer sa fonction spéciale. En un mot: *carmel* tout comme *guilgal* ne se trouve point dans les textes vétéroutestamentaires pour enrichir nos connaissances géographiques de la Palestine, mais il doit être envisagé comme appartenant au domaine du culte. La tradition, dès qu'elle eut perdu le juste entendement d'un passage, n'a pu procéder autrement qu'en appliquant une explication supplémentaire au terme qui la gênait. Il n'est toutefois point d'une grande difficulté à saisir la vérité, surtout lorsque le contexte abonde en tant de minutieux détails. Quant à Bét<sup>el</sup>, nous avons encore l'avantage d'en connaître le caractère de sanctuaire royal ce qui nous permet d'en conclure sur certains éléments du culte.

## 2. Le culte.

Nous venons de jeter, pour ainsi dire, un coup d'œil sur la topographie du sanctuaire de Bét<sup>el</sup>. Le début du livre d'Amos nous présente un tableau largement brossé des traits élémentaires de son culte en accentuant, par surcroît, le monothéisme conscient du type jérusalémite du yahvisme. Le prophète s'élève en réformateur puissant ramenant Israël aux racines mosaïques de son existence spirituelle. Il faut applaudir au point de vue d'Albright: « So the men of Judah turned back to the Mosaic tradition, endeavoring to recover it as fully as possible and especially to reorganize the religion of the state on as pure a Mosaic basis as possible. »<sup>17)</sup> Les prophètes, même de l'Israël du Nord, sont des réformateurs. Le danger menaçant de la part du Baal tyrien est évité, Elie vainc, Amos continue son œuvre. Cependant, pour comprendre ses paroles, nous devons considérer toujours le caractère spécifique de la tradition vétéroutestamentaire, à savoir l'intention des écrits respectifs. Elle est heureusement hors de doute pour le livre d'Amos. Bét<sup>el</sup> y est désigné comme *mikdaš melek ubet mamlakā* (Amos 7,13). C'est de là que les attaques du prophète contre le culte de

<sup>16)</sup> J. Pedersen: *Israel, its Life and Culture I.-II.*, London—Copenhagen 1926, p. 251.

<sup>17)</sup> W. F. Albright, op. cit., p. 241.

Bét'el et ses abus tirent leur justification. Si l'on veut distinguer entre les propres paroles du prophète et les additions secondaires, il faut encore étudier le but de l'écrit tout entier et ne pas y introduire nos propres critères. Voici un exemple :

Les spécialistes sont d'un commun accord sur le fait que le texte du livre d'Amos est, somme toute, bien conservé, quelques altérations mises à part.<sup>18)</sup> Mais combien de caprices n'a-t-on point montrés en voulant séparer les passages originaux des additions ! Quel manque d'unanimité ! K. Marti, par exemple, ne se contente point d'expliquer les passages tels que la tradition nous les présente car, selon lui, c'est une particularité de l'esprit humain de trouver le dénominateur commun pour des éléments épars et de les unir sous un mot d'ordre unique. Cependant, et c'est encore son opinion, il n'est pas dit que par là nous ayons saisi la vérité.<sup>19)</sup> Il croit nécessaire d'éliminer du passage Amos 1,3—2,3 comme des additions les oracles contre les Philistins (1,6—8), contre Tyr (v. 9 s) et Edom (v. 11 s) et à reconnaître pour vrais ceux qui parlent de Damas (v. 3—5), des Ammonites (v. 13—15) et des Moabites (2,1—3). Il en appelle à d'autres savants.<sup>20a)</sup> Une attitude quelque peu différente fut prise par Sievers-Guthe. Des raisons métriques les poussent à attribuer la parole contre les Philistins à Amos.<sup>21)</sup> Pour F. Praetorius quelques strophes sont non seulement « dringend verdächtig », mais il épure encore certaines additions de celles qu'il désigne comme 'vraies'. Il ne doute aucunement de l'authenticité des vers 1,3 s contre Damas, v. 13—14a contre les Ammonites, 2,1—2a contre les Moabites. Il se refuse d'en faire de même pour les trois passages suivants. Au point de vue formel — il l'admet ! — l'oracle contre les Philistins est impeccable (1,6 s), tandis que celui contre Tyr (9 s) n'est pas à sa place surtout pour des raisons de forme, et le dernier, contre Edom (11 s), amène le savant à cette conclusion bizarre : « wenngleich auch der formale Befund hier nicht gegen die Echtheit spricht, so scheint doch die Unechtheit sicher zu sein ».<sup>22)</sup> Le reste de son exposé ne nous intéresse plus.

K. Marti, se référant à son commentaire des Petits prophètes (1904), énumère les raisons qui ne lui permettent pas de reconnaître l'authenticité de tous les discours d'Amos. 1 s. D'abord c'est la situation historique, quant aux Philistins et Edomites. Ensuite la métrique incomplète

<sup>18)</sup> Th. H. Robinson: Die Zwölf Kleinen Propheten (Handbuch zum AT I/14, Hosea bis Micha), Tübingen 1936, p. 73.

<sup>19)</sup> K. Marti: Zur Komposition von Amos 1,3—2,3 (Baudissin-Festschrift), Gießen 1918 (323—330), p. 323.

<sup>20a)</sup> Ibid. p. 325.

<sup>21)</sup> E. Sievers-H. Guthe: Amos, metrisch bearbeitet. (Abhandl. d. K. S. Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse XXIII), 1907, p. 7.

<sup>22)</sup> E. Praetorius: Textkritische Bemerkungen zum Buche Amos. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften LIII, 1918 (1248—1262), p. 1248 s.



des oracles contre Tyr et Edom. Troisièmement les vers 6—10 sont parallèles à Joel 4,4—6. Enfin, c'est l'ordre géographique! Damas — Moab — Israël ont une cadence logique, anéantie, paraît-il, par les autres oracles. La structure métrique d'Amos 1,3—2,16 gagne ainsi son équilibre et sa complexité!<sup>20b)</sup> Marti entre ensuite en polémique avec son ami L. Köhler qui ne considère pas ses arguments comme arguments probants (*Schweizerische Theologische Zeitschrift* 1917, 10—21) et conclut: « Dann ist aber nicht nur bei Gott, sondern auch bei den Menschen alles möglich und jeder Versuch aufzugeben, die Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Charakters eines Propheten wie Amos zu erkennen ».<sup>20c)</sup>

Mais est-ce saisir l'intention des écrits de l'Ancien Testament que de peindre la personnalité d'un homme, fut-ce le prophète Amos? « Le lion rugit: qui ne serait effrayé? Le Seigneur, l'Eternel parle: qui ne prophétiserait? » (Amos 3,8). Il ne s'agit pas ici d'un homme ni de ce qu'il dit. C'est l'Eternel qui parle et l'homme n'est que son interprète. Le « moi » humain recule à l'arrière-plan. Il ne faut pas l'oublier lorsqu'on aborde le texte biblique. Les notions modernes des droits d'auteur n'avaient aucune valeur dans l'antiquité. Le nom ne signifiait aucunement l'originalité mais une congénialité, dans l'Ancien Testament concrètement une même et unique direction spirituelle, une intention identique.

Il est donc plus sympathique si E. Sellin, en mentionnant les passages d'Amos 1s, constate: « es sind direkt entscheidende sachliche Gründe eigentlich bei k e i n e m erbracht ».<sup>23)</sup> Moins fondée me paraît son hypothèse selon laquelle le prophète serait apparu pendant une fête publique consacrée à l'exaltation d'une défaite des nations voisines et l'occupation de la Transjordanie par Yarobeam II (cf. 6,13 et II Rois 14,25). Amos aurait surpassé d'autres chantres par son cantique sur l'anéantissement des ennemis de la part de l'Eternel pour se tourner ensuite contre Israël lui-même en lui annonçant le châtement pour la transgression des préceptes moraux de Dieu.<sup>24)</sup> D'une manière semblable, c'est-à-dire uniquement morale, G. Hölscher conçoit les paroles du prophète: « Auch in den Heidenorakeln Kap. 1—2 herrscht dieser Maszstab der Humanität, wenn als Sünde die sinnlosen Grausamkeiten des Krieges, der schändliche Sklavenhandel, die brutale Verbrennung der Totengebeine gegeißelt und bedroht wird ».<sup>25)</sup> La déclaration de Th. Robinson a la même portée. Il distingue d'abord entre les oracles d'Amos et leur adaptation littéraire, évitant ainsi d'aborder le problème de leur authenticité. Il accentue ensuite que le jugement annoncé aux nations voisines est l'expression de l'exigence de l'Eternel qui veut être

<sup>20b)</sup> Op. cit. p. 326.

<sup>20c)</sup> Ibid. p. 330.

<sup>23)</sup> E. Sellin: *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig—Erlangen 1922, p. 165.

<sup>24)</sup> Ibid. p. 164.

<sup>25)</sup> G. Hölscher: *Die Profeten*, Leipzig 1914, p. 204.

partout reconnu comme gardien du droit et de la morale. Le hénouthéisme national fait place au monothéisme éthique.<sup>26)</sup> L'auteur ne se libère pas non plus de l'historisme conventionnel.

Si je suis bien informé, L. Köhler seul a directement envisagé la question: « Welchen Sinn hat es, in Bethel vor Israel den Nachbarvölkern Unheil anzusagen? Kein Prophet redet in die blaue Luft. Die einzige sinnhafte Erklärung ist die, daß Vertreter der Nachbarvölker am Feste Jahwes in Bethel anwesend sind. Vom Standpunkte des Polytheismus aus ist das ganz verständlich und einwandfrei. Daheim verehrt der Moabiter Kamos, der Ammoniter Melek und der Aramäer Rimmon, aber warum soll er nicht nach Bethel gehen, um im Lande Jahwes Jahwe anzubeten? »<sup>27a)</sup> Il s'ensuit pour Köhler qu'Amos se détourne de la notion de Yahve comme Dieu national pour la remplacer par celle de Yahve qui, devenant tour à tour Dieu des nations voisines et apparentées par le lien du sang, s'élève en Dieu de l'humanité entière. L'accent est toujours posé sur la justice et le droit dans la communauté des nations et tout spécialement au sein d'Israël.<sup>27b)</sup> Cette conception n'est pas non plus entièrement satisfaisante.

Fixons notre attention sur les malédictions d'Amos sans omettre l'oracle contre Juda, si souvent négligé pour être considéré comme une interpolation tardive. Il s'agit en tout de sept malédictions qui précèdent le thème central du livre, le jugement sur Israël et sur sa dépravation incarnée dans le culte de Bēṭel. Ce culte est tout simplement condamné en tant que *ʾāven*-idolâtrie (cf. *bēt ʾāven* remplaçant *bēt el* chez Osée 4,15, 5,8, 10,5). En effet on rencontre ce motif dès le commencement des malédictions (*biḳʿat-āven* 1,5) en connexion suspecte avec Gilʿad dont le prophète prend ici la défense, il est vrai, mais au sujet duquel nous lisons ailleurs: *gilʿād kirjat pōʿalē ʾāven* (Osée 6,8 cf. 12,12). Les autres malédictions sont rédigées d'après les motifs. Ainsi *veḡālū* (Amos 1,5) attire à soi *gālūt šelēmā* 6,9) et indique par un jeu de mots *guilgal* (5,5 *kī ha-gilgāl gālō jiglē*), dont le *gilʿād* d'Osée 12, 12 est un parallèle. Si on y parle ensuite d'*ʿedōm* (Amos 1,6.9.11), c'est sans doute une allusion masquée au motif d'*ādām*-homme, bien naturel dans l'entourage du motif d'*ʾāven*. L'ordre de Dieu est perverti par la volonté rebelle de l'homme qui n'a pas d'égard pour le 'frère'. Le motif suivant est donc le *berīt ʾaḥīm* (v. 9) avec son pendant *ʾaḥīv* (v. 11). L'expression *berīt* nous persuade que *gilʿād* doit être interprété en tant que *gal ʿēd* (cf. Gen. 31, 48)! Ainsi il sera moins étonnant que le premier chapitre se termine encore par *gilʿād* (v. 13). — Le chapitre deux

<sup>26)</sup> Op. cit. p. 76 s.

<sup>27a)</sup> op. cit. p. 62.

<sup>27b)</sup> Ibid. p. 63 s.

étend le motif d'*ʾāven*, déterminé au premier chapitre par le terme de *ʾdm*, en se servant de l'expression *melek* qui, par là, devient le thème central du livre entier. (Voir la connection entre *melek* 2,1: *malkām* 1,15 et son accompagnement *vešārāv* 1,15: *vekal šārēhā* 2,3). Nous devons renoncer à des détails plus précis. Il est aisé de mettre ces indications en relief. Cependant nous voulons tout particulièrement fixer notre attention sur la *tōrat jahvê vehukkāv* (2,4) qui relève avec tant de clarté l'arrière-plan cultique des paroles du prophète et qui est d'accord avec l'exigence de Jésus: « Cherchez premièrement le royaume de Dieu » (Mt. 6, 33). Les déchéances de l'éthique et la dépravation sociale ne sont qu'une conséquence d'une rupture de la relation avec l'Eternel et de la désobéissance à sa Loi. Contre le culte du *melek* est tout spécialement dirigée l'expression *terūʾā* (1,14 2,2), bien connue des fêtes du jour de l'An, lors de l'intronisation du Dieu-Roi.<sup>28)</sup>

De ce que nous avons pu indiquer, on peut aisément tirer la conclusion suivante: toutes les malédictions amosiennes forment sans exception un tout littéraire et sont portées par la même conception théologique. Il est d'un intérêt médiocre de rechercher l'authenticité de tous ces passages ou de perdre son temps à mesurer leur longueur. La métrique de l'ancien Israël nous est trop peu connue pour qu'on puisse la considérer comme critère définitif. Le seul critère vraiment sûr ne peut être que théologique, c'est à dire partant immédiatement du contenu même des écrits respectifs. C'est alors que tout à coup de nouveaux horizons s'ouvrent devant nous. Le prophète n'adresse pas au hasard et les yeux fermés ses malédictions contre les nations, mais il choisit certains types. Ses paroles ne sont pas destinées aux païens qui ne connaissent point l'Eternel, mais à Israël qui a quitté son Dieu pour s'acheminer dans les voies des païens. Les noms de différentes nations se transforment en un type précis de dépravation théologique. Les études néotestamentaires ont montré depuis longtemps que la Babylone de l'Apocalypse de Jean n'est pas située sur les bords de l'Euphrate, mais sur ceux du Tibre (= Rome). Il est évident que l'auteur du dernier livre biblique ne fait que réaliser une ancienne méthode d'expressions voilant et dévoilant à la fois la réalité sous-entendue. Quant à Amos, cette interprétation signifie une nouvelle attitude vis-à-vis de la problématique de l'ensemble; par conséquent, elle ne saurait s'attribuer aucune infaillibilité. Plus d'une barrière rendra la route toujours encore fatigante et maintes questions resteront sans réponse. La présupposition nécessaire, le point de départ doit être la découverte de l'intention théologique du livre respectif d'un prophète. En partant de points de vue différents, les prophètes Esaïe (Ješajáhú) ou Jérémie (Jirmejáhú) choisissent les 'nations' pour les accabler de leurs malédictions, tout comme Amos, lui aussi. Pour ce dernier, nos

<sup>28)</sup> Cf. S. Mowinkel: Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs, Kristiania 1922.

recherches sont facilitées par le fait qu'il s'adresse à Bét'el, le sanctuaire du roi. En le comparant au livre du prophète Osée, nous gagnerons de nouvelles connaissances encore qui nous permettront de pénétrer dans la structure entière des malédictions amosiennes. Essayons donc d'identifier maintenant la portée théologique des déclarations typiques du prophète. Nous supposons avéré qu'ici comme ailleurs dans l'Ancien Testament, nous avons affaire à des types précis. Des contextes semblables peuvent donc rendre le passage d'Amos plus compréhensible. Il va sans dire qu'une analyse détaillée est impossible vu l'étendue restreinte de ces lignes et l'exigence réclamée par chaque expression d'être étudiée à fond et à part.

La première attaque d'Amos est dirigée contre Damas (Amos 1,3 ss) — en relation étroite avec le motif *ʿāven*, comme nous l'avons signalé ci-dessus. « Wir erinnern hier zugleich an den Ortsnamen *bik'at ʿayn*, das Dämonen- oder Zaubertal, und an die prophetische Verdrehung des Namens *Bet'el* = Gotteshaus in *Bêt'ayn* = Zauber- oder Teufelshaus, Hos. 10, 5. 8; vgl. Am. 5,5 ».<sup>29)</sup> Quant au sens et à la portée de l'expression *ʿāven* nous pouvons, en toute confiance, renvoyer le lecteur à l'œuvre de l'éminent théologien norvégien S. Mowinckel, œuvre déjà mentionnée. Ce qui nous intéresse tout particulièrement, c'est la relation entre cette expression et Damas. Le passage d'Esaïe 17,1 ss est, pour ce cas, très instructif: « En ce jour, l'homme regardera vers son créateur, et ses yeux se tourneront vers le Saint d'Israël. Il ne regardera plus vers les autels, ouvrage de ses mains, et il ne contempera plus ce que ses doigts ont fabriqué... » (v. 7 s). La connexion intimement établie entre Damas (v. 1 ss) et 'la gloire des fils d'Israël' (v. 3) ou 'la gloire de Jacob' (v. 4) confirme la justesse de notre attitude et prouve l'impossibilité de vouloir maintenir l'historisation de certains passages. Les prophètes reprochent en effet précisément cette révolte obstinée au culte de Bét'el (Osée et Amos passim, cf. I Rois 12 s).

Il est difficile de parvenir historiquement ou géographiquement de Damas chez les Philistins. Par conséquent on considère Amos 1,6 ss comme addition secondaire (voir plus haut). Et quand même la relation entre les deux noms est indiscutable. « La maison de Jacob... est donnée à la magie comme les Philistins... (Esaïe 2,6). Le pays est rempli d'idoles; ils se prosternent devant l'ouvrage de leurs mains (v. 8);... l'homme au regard hautain sera abaissé, et l'orgueilleux sera humilié: l'Eternel seul sera élevé ce jour-là (v. 11) ». Les Philistins servent ici d'illustration tandis que le prophète s'adresse expressément à son peuple. Nous constatons également à l'aide du passage d'Esaïe 2 qu'Amos doit nécessairement mentionner, après Damas et les Philistins, Tyr (Amos 1,9 s). Tyr était en effet le représentant de 'l'élévation de l'homme': « Ainsi parle, le Seigneur, l'Eternel: Ton coeur s'est élevé et tu as dit: Je suis Dieu... Toi, tu es homme et non

<sup>29)</sup> S. Mowinckel, op. cit. I. 67.

Dieu, et tu prends ta volonté pour la volonté de Dieu » (Ezechiel 28, 2). Etait-ce le trait caractéristique uniquement du 'prince de Tyr'? Yarobeam, lui aussi, n'a-t-il pas « choisi de son gré » le comment de son service rendu à l'Eternel (I Rois 12, 33 cf. le *ķerē mi-libbō* ainsi que le *ketib mi-lebad*) ? Et le prêtre Amatsia (Amasjá) ne défend-il pas ouvertement à Amos : « Mais ne continue pas à prophétiser à Béthel, car c'est un sanctuaire du roi, et c'est une maison royale » (Amos 7,13) ?

Voilà la révolte de l'homme contre son Créateur ! Le titanisme humain qui néglige l'ordre de Dieu. Mais tout a son temps. Le prophète prévoit : « N'y a-t-il plus de sagesse dans Thémán ? La prudence a-t-elle disparu chez les hommes intelligents ? Leur sagesse s'est-elle évanouie ? » (Jérémie 49, 7). Il sera de même d'Edom ; et nous sommes invités à y voir le motif *ʿādām*-homme, savoir l'homme naturel, l'homme de la chair. Avec quelle logique les malédictions d'Amos ne s'enchaînent-elles pas ! Le titanisme tyrien est une conséquence de son humanité qui veut remplacer le Tout-Puissant. La parole concernant Edom (Amos 1,11 s) suit dans le même ordre d'idées et ne peut être écartée sans nuire au message prophétique. Simultanément c'est une mise en garde pour les exégètes contre la création de notions préconçues selon lesquelles ils acceptent ou éliminent de l'Ecriture ce qui leur plaît ou déplaît.

Les prophètes considèrent l'institution royale comme point culminant de la rébellion humaine contre l'Eternel. Le roi, en tant que représentant de Dieu, prenait non seulement part à la puissance divine, mais il s'en arrogeait encore la nature. En Egypte, le pharaon, fils d'Amon-Ré, fut divinisé et devint, après sa mort, l'Usirev (Osiris) parmi les autres divinités. Nous constatons le même procédé en Phénicie.<sup>30)</sup> On comprendra donc la continuité du texte d'Amos. Tyr, en tant que type de la divinisation du roi, surestimant l'homme-roi, pousse à la polémique contre Edom avec son humanisme charnel et sa sagesse humaine, contre Edom « le pays où les rois ont régné avant qu'un roi régnât sur les enfants d'Israël » (Gen. 36, 31). Dans la malédiction suivante, le prophète s'adresse spontanément au 'roi' (Amos 1,15), tout comme Jérémie 49,1 ss, où le motif d'Ammon est aussi caractérisé par la royauté. C'est ainsi encore que « nous entendons l'orgueil du superbe Moab, sa fierté et sa hauteur, son arrogance et ses vains discours » (Esaïe 16,6 cf. Amos 2,1 ss).

Après ce qu'il vient de dire, il est tout naturel que le prophète — en s'adressant à Juda mais sans exclure ceux du Nord — résume ses affirmations dans les paroles suivantes : « ... ils ont méprisé la loi de l'Eternel ... ils n'ont pas gardé ses ordonnances ... ils ont été égarés par les idoles mensongères après lesquelles leurs pères ont marché » (Amos 2,4). Il suffit de lire attentivement les paroles d'Amos pour voir de quelle manière il

<sup>30)</sup> A. Vincent, *op. cit.*, p. 589 s.

revient constamment sur les motifs indiqués dans la polémique contre les 'nations voisines' (1s). De ce point de vue on jugera à leur juste valeur toutes les « insensées cruautés de la guerre, le marché honteux aux esclaves, la combustion brutale des os des morts » et semblables « inhumanités », par lesquelles Hölscher et d'autres savants croient pouvoir minimiser le message du prophète.

---

La première partie de notre étude nous a permis de conclure qu'il faut être extrêmement prudent quant à la localisation des villes et des lieux prétendus dans l'Ancien Testament. Cette seconde partie de notre étude établit la différence à envisager entre la géographie et la théologie. Il faut, pour l'Ancien Testament, compter avec un processus de stabilisation du texte durant plusieurs siècles. Avec le temps, plus d'un passage est devenu incompréhensible et a dû être adapté. Il en est certainement ainsi des textes repris des sanctuaires du Nord, par exemple de celui provenant de Bét'el. Pratiquement nous n'en savons rien, mais il est sûr qu'ils existaient. Passés à la bibliothèque de Jérusalem, on en a éliminé tout ce qui n'était pas en accord avec l'attitude théologique et politique du lieu de leur conservation. Toutefois les textes ont été remaniés avec piété. Il suffisait souvent de leur donner un autre sens, parfois de les adapter. Des parties intégrantes du sanctuaire de Bét'el devinrent ainsi des localités indépendantes pour éliminer ce qui pouvait être un scandale pour le Sud. Maint trait légendaire peut être expliqué par ce procédé. Une autre raison d'un tel remaniement est l'évolution même du peuple d'Israël. Les grands événements historiques, la captivité assyrienne et surtout babylonienne, ont eu un reflet visible dans la vie cultique du peuple de l'Ancienne Alliance. Plusieurs coutumes tombèrent en oubli, plus d'un texte devint incompréhensible; cependant, étant estimé comme saint, il ne fut point détruit mais adapté.<sup>31)</sup>

Le fait que, de nos jours, nous ne connaissons qu'imparfaitement la disposition et l'aménagement des sanctuaires de l'ancien Israël, nous empêche de tirer tout le profit possible des récits respectifs de l'Ancien Testament. Les fouilles archéologiques et l'étude théologique doivent s'aider mutuellement. La terre recèle beaucoup de trésors, mais la plupart en est détruite. Le travail des archéologues fournira les données préliminaires à l'examen critique du texte. De son côté, le théologien donnera à l'archéologue l'explication tant attendue de ses découvertes. Les orientalistes de toutes sortes ne seront point exclus de cette entreprise. L'analyse des premiers chapitres du livre d'Amos le prouve assez nettement. Chaque nation, chaque pays avait son caractère propre. La culture matérielle a pu être commune, même les spiritualités se montrent souvent dépendantes l'une de l'autre.

---

<sup>31)</sup> Cf. M. Bič, op. cit. 1936 et 1948.

Mais cela ne doit pas nous faire oublier ce qui est typique pour chaque phénomène historique et en quoi consiste son apport spécial à l'ensemble d'une culture qui, dépassant les limites du Proche Orient, a fécondé, par ses majestueux sommets, le monde entier, prouvant ainsi sa pérennité. L'exemple concret du sanctuaire de Bét'el décèle, en montrant la nécessité d'une collaboration serrée de tous les spécialistes, les difficultés à surmonter. Les invectives dont ce sanctuaire n'a pas été épargné de la part de l'Ancien Testament, laissent sousentendre qu'on ne s'est pas arrêté aux paroles seulement. Détruire des édifices architectoniques sans en laisser trace — rien d'impossible. Il serait plutôt surprenant que des documents de caractère hérétique aient été conservés. Si de nos jours un petit village sans importance s'étend à la place de l'ancien 'sanctuaire du roi', jadis grand et glorieux, n'est-ce pas la preuve d'une lutte implacable menée contre ce lieu? Nous ne pouvons donc espérer que la pioche de l'archéologue découvre ce que le théologien n'a pas su apercevoir. En constatant la différence des cultes liés à certains sanctuaires, il nous faudra en rechercher les raisons. Nous nous trouverons ainsi au centre même de la question ethnique et du problème des civilisations. Tout cela présuppose et postule non seulement le partage du travail, mais encore une collaboration.

Quant aux spécialistes de l'Ancien Testament, il faut insister sur une étude plus approfondie du texte biblique. Le Suédois H. S. Nyberg a bien montré combien le remblai des siècles pèse sur la tradition vétérotestamentaire.<sup>32)</sup> Ses remarques pénétrantes au sujet du livre d'Osée font surgir tout un monde longtemps à peine soupçonné. A tous les critiques du texte qui s'efforcent d'améliorer les écrits par leurs conjectures, s'adresse son affirmation de l'admirable conservation du texte de l'Ancien Testament. S'il était vraiment aussi altéré comme plusieurs le croient, tout effort d'exégèse devrait être taxé de vain. Les textes furent transmis, pour la plupart, oralement il est vrai, mais avec un souci de fidélité qui en assure la juste forme même lorsqu'on ne les comprenait plus. Nyberg estime hautement, et avec raison, la version masorétique, la préférant aux œuvres de traducteurs qui vécurent dans un milieu étranger.<sup>33)</sup> Il est naturel que les opinions du savant suédois n'aient pas toujours rencontré un plein accord. Robinson lui reproche par exemple « die fast völlige Ausschaltung der Bezugnahme auf die Politik aus Hoseas Verkündigung . . . ».<sup>34)</sup> En effet, même un savant ne renonce pas volontiers aux notions arrêtées, malheureusement. L'observation de feu S. Daněk de la Faculté Jean Hus a toujours encore beaucoup à dire: « Voilà le péché héréditaire de la science de

<sup>32)</sup> H. S. Nyberg: Studien zum Hoseabuche (Uppsala universitets årsskrift 1935—36), Uppsala 1935.

<sup>33)</sup> Ibid. p. 13 s.

<sup>34)</sup> Th. H. Robinson, op. cit. 3.

l'Ancien Testament: elle ne contemple pas les faits de ses propres yeux, elle ne se sert point de sa propre méthode, elle n'a pas en vue son propre but. Elle se met à l'écoute de ce que dit et fait une science quelconque dont le domaine voisine les sujets transmis par la tradition, à partir de l'histoire, passant par la zoologie jusqu'à l'astronomie...<sup>35)</sup> *Facta labuntur*. Ils ne parlent pas d'eux-mêmes. Et plus on veut leur souffler les paroles qu'on aimerait entendre, plus ils s'embrouillent. La destruction d'une certaine époque traditionnellement supposée, la négation des personnages, des dates, des événements est moins nuisible que leur construction artificielle. Car une destruction n'est jamais définitive: plus un nihilisme est acharné, plus une gnose est poussée à l'extrême, plus une spéculation est farouche, plus ils sont éphémères. Mais les constructions embrouillent des millénaires entiers... L'état de notre discipline en est, malheureusement, une preuve attristante ».<sup>36)</sup>

Notre étude a essayé d'attirer l'attention sur les possibilités négligées et les devoirs imminents de la biblistique en général et de la science vétérotestamentaire en particulier. Si elle a dévoilé des problèmes méconnus et inattendus jusqu'ici, elle n'en a pas moins voulu montrer la voie d'une solution fondée sur la conviction que la science doit rechercher la vérité, et non pas sa petite tranquillité. Les résultats de nos recherches seront d'autant plus précieux qu'il faudra les payer d'un effort considérable.

---

<sup>35)</sup> S. Daněš: *Verbum a facta* (Annuaire de la Faculté Jean Hus 8), Prague 1937 (11—38), p. 13.

<sup>36)</sup> *Ibid.*, p. 22.



## ALCUNI SIGILLI-CILINDRI DEL MUSEO DI ANTICHITÀ DI TORINO.

Di *Giustino Boson*, Aosta.

Torino, le vezzosa capitale piemontese celebre internazionalmente per il suo ricco ed ordinato Museo di Antichità Egiziane, possiede anche due modeste collezioni di Antichità Mesopotamiche.

La collezione del Museo dell'Istituto Internazionale Salesiano di via Bogota comprende un centinaio di tavolette cuneiforme, tutte della IIIa dinastia di Ur. Di queste una diecina sono state esaminate dall'autore di queste pagine e fanno parte di una breve monografia pubblicata in *Salesianum* ott. dic. 1942.

Ma in questa collezione vi è un *unicum* che desidero sia conosciuto da quanti si occupano di scritture e di lingue dell'Asia Anteriore. Il documento singolare misura cm.  $9\frac{1}{2} \times 6\frac{1}{2}$ , ha 46 linee di cui 18 al retto, 18 al verso, 3 alla testata superiore, 3 alla testata inferiore e 1 al lato destro. Una linea sia della testata superiore sia di quella inferiore è inclusa in una quasi *cartuccia* somigliante alla cartuccia egiziana.

Si è dato la copia dei segni ed anche la fotografia del retto e del verso e dei tre lati con qualche breve osservazione in una monografia intitolata « Una falsificazione o una scrittura sillabica sconosciuta? » pubblicata in *Aegyptus* gennaio-giugno 1943.

La seconda collezione del Museo Egiziano di Torino è molto più importante. Una prima serie di iscrizioni storiche assire e neo-babilonesi con alcuni bassorilievi fu acquistata in Egitto dal compianto prof. Sen. Ern. Schiapparelli, Egittologo di fama.

Furono pubblicati in *Aegyptus*, in diversi anni.

La seconda serie proviene da un acquisto fatto a Parigi da signori che venivano da Bagdad recanti migliaia di tavolette.

Essi le avevano comperate da gente che aveva fatto degli scavi clandestini. Il Museo Torinese ne possiede oltre ottocento dell'epoca della IIIa dinastia di Ur, alcune della prima dinastia babilonese e alcune della dinastia neo-babilonese.

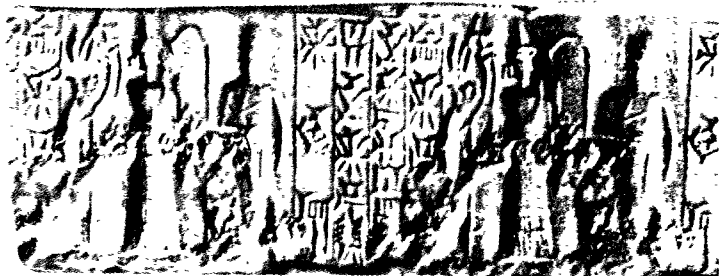
Tutte sono state pubblicate e saranno pubblicate in volumi e parte oppure in *Aegyptus*.

I cilindri-sigilli della Collezione Orientale del Museo Egiziano di Torino sono in numero di 42. Pochi riproducono delle scene di combattimento:

1



2



3



7



12



14



15



23



26



41



Gilgamesh in lotta contro un leone (1, 28, 37, 39) oppure serie di animali che si rincorrono. La maggior parte di essi presentano delle scene culturali.

Non ignoro che in questo campo si va incontro a molte falsificazioni. Sottoscrivo al giudizio del prof. Dott. Otto Weber<sup>1)</sup> che « keine während der letzten Jahre fortgeführte Sammlung öffentlichen oder privaten Characters völlig frei von Fälschungen geblieben ist ».

Anche il compianto ed emerito Prof. Bruno Meissner mi metteva in guardia su tali falsi ed in una cortese comunicazione fattami mi scriveva che una delle prove dell'autenticità di questi documenti è l'essere traforati da parte a parte. Nelle pagine che seguono, si presentano dieci di questi sigilli-cilindri, cioè quelli che sembrano i più interessanti.

Le fotografie che si uniscono permettono ai competenti di rendersi conto della loro autenticità.

#### SIGILLO — CILINDRO Numero 1

Vi sono rappresentate tre scene:

la prima a sinistra è una scena di culto, vi si trova una divinità verso la quale accede l'orante tenendo in mano un paniere contenente probabilmente i doni, nel mezzo ricorre il combattimento di Gilgamesh con un leone che appare solo in tanti cilindri:<sup>2)</sup> il terzo gruppo, a destra presenta due oranti che si accompagnano al primo portatore delle primizie alla divinità. Il cilindro è perforato da parte a parte, ha il diametro di cm. 2,5; è in pietra dura bianca.

L'iscrizione tranne la prima linea è illeggibile. La prima linea si potrebbe leggere *dGa-Amar-dug* (= *Marduck*); questo nome non si incontra nel *Pantheon Babylonicum* di Deimel.

#### SIGILLO — CILINDRO Numero 2

Vi sono presentate: una divinità con il *kaunakes* ed un orante: tra i due sembra esservi un bastone ricurvo<sup>3)</sup> o un tubo ricurvo contenente forse un liquido per le libazioni, il Dio ha le mani alzate quasi in atto di ricevere la libazione.

L'iscrizione si legge in parte e cioè:

An-na-da

Dumu Arad-<sup>d</sup>Mar-tu

A r a d - <sup>d</sup>a - pa

.....

Il cilindro è tutto perforato, di pietra dura bianca, diam. cm. 2,6.

<sup>1)</sup> *Altorientalische Siegelbilder* I, p. 12, Leipzig, 1920.

<sup>2)</sup> Cf. Otto Weber, *Altorientalische Siegelbilder*, 2. Band, Leipzig 1920, pp. 25 sgg.

<sup>3)</sup> Cf. Otto Weber, l. c. II, n. 220.

## SIGILLO — CILINDRO Numero 3

N° 3 — Traforato da parte a parte; grand. cm. 4; pietra dura bianca.

Il numero 3 se autentico, è certamente uno dei più belli esemplari della collezione. Vi si scorge una esposizione di divinità e di emblemi di divinità. Questi emblemi non sono tuttavia quelli che si trovano sopra i *kudurru*, all'eccezione di uno solo. Esaminando il sigillo-cilindro da sinistra a destra s'incontra in primo luogo racchiuso entro una nicchia l'emblema del Dio Šamaš, un disco rotondo; al di sotto, sopra una colonna rotonda e scanalata ed il cui capitello è più grande e quadrato, un busto terminante in una figura bifronte. Non può credersi questa la rappresentazione delle divinità gemelle Lugal e Latarak, fedeli servitori del dio sole Šamaš che l'aiutano ad aprire le porte della sua dimora al suo alzarsi ed alla sua apparizione sulla terra che spesso « affinché niente di cativo s'avvicini » sono figurati nella porta d'entrata della casa?<sup>4)</sup> Accanto alla colonna e sempre nell'interno della nicchia due stanghe lunghe terminanti in pomo figurano, verosimilmente, le chiavi della dimora divina. Le due porte sembrano avere ciascuna una serratura. La figura a cui si è dato maggior rilievo è quella del dio della tempesta Wer od Adad. La rappresentazione di questa divinità è di una reale bellezza artistica. Il toro muggente che sopporta il trono sul quale siede la divinità è di un magnifico realismo. Il dio tiene nella sua mano sinistra il simbolo che lo distingue e con il quale egli è abitualmente rappresentato, cioè il fulmine. Questo simbolo è figurato qui con una triplice fiamma in zig-zag ciò che s'incontra di rado mentre la doppia fiamma è molto più comune<sup>5)</sup> Il dio è ricoperto del kaunakes e porta sul capo un berretto piccolo e rotondo.

Davanti ad dio Adad si vede l'emblema dei Sibitti indicato con sette stelle. Si ha da fare ai sette figli del dio dell'Ades Emmesarra oppure ai sette figli della dea Ishara?<sup>6)</sup>

Quindi s'incontra un altare e vicino all'altare quadrato e basso, l'albero sacro sormontato da un uccello con le ali spiegate e con la testa rivolta verso le divinità descritte precedentemente.

L'albero sacro ha un doppio ordine di undici rami ed in fondo due frutti che si possono credere due mele. Perchè quest'albero, che appare qualche volta da solo, senz'altre divinità, sui sigilli-cilindri, è fatto comparire quivi davanti al dio Adad? Perchè al di sopra di esso l'uccello alato che non è il disco solare?

A destra ancora una nicchia e dentro lo sparpiero (?) sopra una colonna, emblema, questo, che si trova talvolta sui *Kudurru*.

<sup>4)</sup> Cfr. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 29.

<sup>5)</sup> Cfr. Hans Schlobies, *Der Akkadische Wettergott in Mesopotamien*, in *MAG* 1925, I. Band, Heft 3.

<sup>6)</sup> Cfr. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 6 e 26.

Si potrebbe identificare con la dea Nintu. Accanto certamente vi è un'altra divinità ma la parte superiore mancante non permette di identificarla.

#### SIGILLO — CILINDRO Numero 7

La scena presenta nel mezzo la divinità principale con il *Kaunakes*, ritta sopra un drago e con in mano degli emblemi, (forse la folgore); accanto all'emblema vi è il segno *ilu*: due divinità secondarie sono accompagnate da un orante.

Il cilindro è completamente perforato, è in pietra dura bianca, e misura cm. 2,7 di diametro. E' privo di iscrizione.

#### SIGILLO — CILINDRO Numero 12

N° 12 — Traforato da parte a parte; grand. cm. 2,4; pietra dura verde. Rappresentazioni del Dio Šamaš nella sua dimora; una porta viene aperta e l'altra rimane chiusa.

Accanto alle due porte stanno due divinità secondarie soggette al dio sole.

#### SIGILLO — CILINDRO Numero 14

La bella rappresentazione fa figurare a sinistra una Dea, con la gamba sinistra nuda sino al ginocchio e con una acconciatura di cappelli che finiscono a modo di *chignon*. Ad essa si presenta una orante (gamba sinistra nuda sino al ginocchio) che tiene in braccio un capretto.

Dietro c'è una divinità alata ed ancora un uccello— (forse un'aquila) e sotto diversi uccellini (?).

L'iscrizione ha questa lettura che si dà un poco incerta:

|         |                        |
|---------|------------------------|
| Nim (?) | <sup>d</sup> Mar-tu    |
| dumu    | <sup>d</sup> ///       |
| Arad    | <sup>d</sup> il-Mar-tu |

Il cilindro è perforato completamente; è in pietra dura verde e misura cm. 2,2 di diametro.

#### SIGILLO — CILINDRO Numero 15

Davanti al Dio in piedi, col copricapo caratteristico, sta l'orante con il braccio sinistro penzolante ed il destro ripiegato sul petto. Tra i due in alto vi è la mezza luna ed a metà del cilindro la croce.

Si può ritenere che si tratti di un cilindro cassita o dell'epoca medio-babilonese. Scrive Otto Weber l. c. p. 117: « Die mittelbabylonische Kultszene hat ihr Kennzeichen in dem Zurücktreten des figürlichen Moments

---

Cfr. per disegni simili: Meissner, *Babylonien und Assyrien I*, disegno 116 e Weber, *Altorient. Siegelzylinder (II)*, nn. 358, 373, 377, 380, 382, 383, 384, 385.

Cfr. Otto Weber, l. c. II, n. 340 e seg.



..... Der Apparat ist derselbe wie in der altbabylonischen Kultszene: Anbetung und Opfer von der Thronenden oder stehenden Gottheit. Einführer fehlen ganz..... Von Symbolen ist das Kreuz für diese Periode kennzeichnend.....» (cf. Abb. 458—460).

L'iscrizione: <sup>d</sup>Ha - bil - ?  
dumu Dumu  
Arad <sup>d</sup>Utu

Il cilindro è tutto perforato di pietra dura nera e misura cm. 2,6.

#### CILINDRO — SIGILLO Numero 23.

Traforato da parte a parte; grand. cm. 1, 7; pietra dura verde. Un esemplare simile è stato pubblicato da Scheil in RA. Vol. 13 n. 1 (1916) disegno 9, spiegazione a pag. 23.

« Šamaš, dieu de la Lumière, sous la forme d'un personnage tout embrasé et rayonnant, coiffé de cornes, est armé d'une massue et attaque la Ténèbre qui, abordée simultanément à revers par un servant de Šamaš, aussi coiffé de cornes, s'affaisse vers le sol ». Cfr. anche Weber Alt. Orient. Siegelcylinder II n. 96; 360.

#### CILINDRO — SIGILLO Numero 26.

Da sinistra a destra, divinità femminile forse, perchè sembra avere un'acconciatura di cappelli in forma di *chignon*, si ha poi un cane nella parte inferiore.

Terzo viene il simbolo di Adad, il fulmine tripartito a cui segue una minuscola figura di uomo e dietro ad esso, una molto più grande, un altro orante oppure una divinità inferiore.

Il cilindro è in pietra dura nera e misura cm. 1, 7; è perforato da parte a parte.

#### CILINDRO — SIGILLO Numero 41.

Vi si ha una scena ordinaria di adorazione con la divinità principale seduta, la mezzaluna (= il dio Sin) e la divinità secondaria che presenta l'orante.

Il sigillo è probabilmente di epoca hammurabiana.

L'iscrizione sembra indicarlo.

Iscrizione: Ba - za - a - lum

mar I - i - zi - bu - um

La mimazione ed i due nomi si ritrovano nei contratti della la dinastia babilonese.

---

Questa presentazione di alcuni sigilli del Museo di Antichità di Torino invoglierà, spero, gli studiosi di passaggio nella graziosa città piemontese, purtroppo mutila dai bombardamenti, a vederne e a studiarne tutta la serie assieme ad alcune gemme di indiscutibile valore artistico.

# STUDIEN ZU PLATONS ATLANTISERZÄHLUNG.

Von *Wilhelm Brandenstein*, Graz.

## 1. Der Name Atlantis

Obwohl die Erforschung des Meeresbodens zwischen Europa und Amerika ergeben hat, daß hier in den letzten 100.000 Jahren kein Erdteil versunken ist, bleibt es trotzdem dabei, daß der Name der versunkenen Insel Atlantis mit dem Namen des Atlantischen Ozeans zu verknüpfen ist. Auffallend ist aber die Tatsache, daß die Insel und der Ozean denselben Namen tragen. Denn es heißt bei Platon (Tim. p. 52b) ἐν...τῇ Ἀτλαντίδι νήσῳ und Herodot I, 202 ἡ ἔξω στηλέων θάλασσα ἡ Ἀτλαντὶς καλεομένη „das Meer außerhalb der (herakleischen) Säulen, das Atlantis genannt wird“. Die Insel ist demnach nicht nach dem Ozean benannt (da müßte sie etwa Atlantidia heißen), sondern es ist Atlantis ein Beiwort, das in gleicher Weise der Insel und dem Meer zukommen konnte, etwa so, wie der Ortsname Ἐρυθρά sowohl das Rote Meer (zu ergänzen θάλασσα), als auch eine Stadt in Libyen „Rotenburg“ (auch Ἐρυθρά ἄκρα genannt) bezeichnet.

An der zitierten Stelle bei Herodot taucht der Name des Atlantischen Ozeans zum ersten Male auf. Wikén, Die Kunde der Hellenen von dem Lande und den Völkern der Apenninenhalbinsel (Lund 1937) S. 6 ff. behauptet, daß der Ozean jenseits der Säulen des Herkules deswegen atlantisch genannt worden sei, weil man den Himmelsträger Atlas bei diesen Säulen lokalisiert habe; Wikén bezieht sich dabei auf Herodot 4,184. Wenn wir aber diese Stelle im Zusammenhang lesen, so zeigt sich, daß die Berufung auf sie ganz ungerechtfertigt ist. Herodot schildert Afrika in folgender Weise. Er zerlegt das Land in mehrere ungefähr parallele Streifen, nämlich in die Küstenzone, in den Landstrich mit den wilden Tieren und schließlich in den Wüstengürtel mit den verschiedenen Oasen (die meistens 10 Tagereisen von einander entfernt sind). Herodot ist hinsichtlich der Küstenbewohner bis Karthago recht genau informiert; aber von dort an bis zur Meerenge von Gibraltar weiß er nur noch Beiläufiges und Fabulöses: Berge, Wälder, Völker mit Hundeköpfen usw. Wir können daraus mit Sicherheit schließen, daß er über das Hinterland noch viel weniger wußte. Was den Wüstengürtel betrifft, so beginnt er (IV, 181) bei Theben in Ägypten, also etwa 600 km von der Nordküste entfernt, und behauptet, daß diese Zone über die ganze Nordküste bis zu den Säulen des Herkules

reiche. Inmitten dieser Beschreibung kommt auch der Berg Atlas vor, sodaß man seine Lage ungefähr bestimmen kann, wobei noch hilft, daß Herodot einerseits Oasen nennt, die wir identifizieren können, andererseits auch „Querverbindungen“ zur Küste angibt.

Herodot nennt als erste Oasenbewohner die Ammōnier, das sind die Bewohner der Oase Siwah des Juppiter Ammon. Er gibt als Entfernung 10 Tagereisen an, was viel zu wenig ist, da er selbst an einer anderen Stelle (3, 26) eine Zwischenstation dahin erwähnt, die Große Oase, die allein schon von Theben 7 Tagereisen entfernt war. Es ist anzunehmen, daß Herodot hier durch Verwechslung an die Entfernung von Memphis gedacht hat (die Strecke von Memphis bis zu den Ammoniern beträgt nach Plinius 5, 50 nur 12 Tagereisen). Jedenfalls liegt Ammōnion bereits viel nördlicher und ist nur noch 250 km von der Küste entfernt. Diese Entfernung scheint nun Herodot auch weiterhin ungefähr einzuhalten. Denn auch die nächste Station Augila liegt auf derselben Breite und ist mit dem heutigen Audschila identisch. Weitere zehn Tagereisen entfernt wohnen nach Herodot die Garamanten. Diese kann man auf folgende Weise genauer bestimmen. Herodot sagt nämlich, daß es von ihnen zu den Lotophagen an der Küste 30 Tagereisen seien. Die Lotophagen aber wohnten an der Kleinen Syrte. Damit kommt man mit den Garamanten in eine Gegend, die nach dem ersten Viertel des Weges von Augila zur Kleinen Syrte liegt. Von dieser Oase der Garamanten gelangt man nach weiteren 10 Tagereisen westlich zu den Ataranten, die nach der Karte in einer etwas gebirgigeren Gegend wohnen müßten. Von dort aber müssen wir uns, in Parallele zu der nach Norden abbiegenden Küstenlinie, ebenfalls nach Norden wenden. Da tritt uns, wie Herodot berichtet, ein hoher kegelförmiger Berg entgegen, der Atlas, der „so hoch sein soll, daß man seinen Gipfel nicht sehen kann, denn er wäre im Sommer und im Winter ständig mit Wolken bedeckt“. Ein Blick auf die Karte lehrt, daß entsprechend der Entfernung von den bisher gewonnenen Fixpunkten und dem entsprechenden Aussehen nur der heutige Dschebel Helia, rund 2300 m hoch, in Betracht kommt. Er liegt von den Küsten (im Norden und Westen) etwas mehr als 200 km entfernt, also noch immer in jener Breite, die Herodot beschreibt. Insgesamt geht daraus völlig klar hervor, daß der afrikanische Atlas der klassischen Zeit niemals an der Westküste Afrikas gelegen sein kann. Etwa dahinzielende Bemerkungen Hesiods (Theogonie 509 ff; 700 v. Chr.) entspringen der Unkenntnis. Weil Hesiod vom weiteren Westen nichts gewußt hat, war für ihn dort der Rand der Welt, selbstverständlich vom Fluß Okeanos umströmt. Hingegen hat Pherekydes von Athen (500 v. Chr.), bzw. die von ihm erzählte ältere Sage, schon gewußt, daß westlich des Atlas noch Land war. Denn der Titane Atlas unternahm die für Herakles zu schwierige Reise nach den drei goldenen Äpfeln zu den Hesperiden. Die Hesperiden aber wohnten zweifelsohne

noch weiter gegen Westen (ἑσπέρα „Abend“!). Selbst Herodot, der doch ein Vierteljahrtausend nach Hesiod lebte und der größte Weltreisende seiner Zeit war, erklärte ausdrücklich, daß er über die Küste von Karthago bis zu den Säulen der Herkules fast nichts und über den Sandstrich vom Atlas bis Gibraltar überhaupt nichts sagen könne. Nirgends erzählt Herodot, daß sich am Ende der langen Küste oder des langen „Sandstriches“ im Hinterland der Küste noch mals ein Atlas erhebe. Es gibt auch in dieser Gegend keinen Berg, der so aussieht, daß er als Atlas figurieren könnte. Auch die — viel zu niederen — Säulen des Herkules sind niemals als Atlanten bezeichnet worden. Der Name des Atlantischen Ozeans taucht dann bei Herodot vielmehr ganz unvermittelt und ohne den geringsten Zusammenhang mit dem Berg Atlas auf (der ja 1300 km entfernt liegt). Weiters können wir auch nicht annehmen, daß Herodot zwar über den viel näheren und außerordentlich auffallenden Dschebel Helia nichts gewußt hätte, wohl aber etwas vom marokkanischen Atlas (der vom Meer aus fast nicht sichtbar ist, weil er von der Küste zu weit entfernt liegt). Erst in der Römerzeit hat man den „maurischen“ Atlas kennengelernt. Aus denselben Gründen ist es auch völlig verfehlt, den Atlas im Pik von Teneriffa zu sehen, wie dies Henning (Geographie des homerischen Epos 1934, S. 53 ff.) tun möchte.

Aus all dem geht zwingend hervor, daß weder der Atlantische Ozean noch die Atlantische Insel sachlich etwas mit dem Gebirge Atlas zu tun haben. Sie sind daher auch nicht nach dem Berg Atlas benannt worden. Sprachlich liegt die Sache so (zuletzt Steinhauser, Glotta 25, 1935, 229 ff.), daß der afrikanische Atlas eine einheimische Bezeichnung trägt. Berberisch *ádrār* heißt „Gebirge“ und so mancher afrikanische Gebirgsstock trägt heute diesen Namen, so z. B. ein bedeutender Bergzug 2000 km südlich von Algier. Die Bewohner eines solchen Gebirgszuges (in der Wüste) führt Herodot an. Es sind dies die Ataranten, deren Name zweifelsohne von *ádrār* ebenso abgeleitet ist, wie der Name der Ἀβαντες von der Stadt Ἀβαί. Der Wandel von *ádrār* zu *átar* ist einerseits durch dissimilatorischen Schwund des ersten *r* zu erklären, anderseits wohl durch Substitution (das stimmhafte griechische Delta war damals bereits auf dem Weg zur Spirans und daher nicht geeignet, ein stimmloses *d* zu ersetzen. Es ist nicht nötig, mit Steinhauser einen altberberischen Lautwandel anzunehmen). Beim Namen des Atlas brauchen wir zunächst nur eine Dissimilation von *r . . . . r* zu *l . . . . r* anzunehmen. Dann aber mußte wohl jeder Grieche beim Namen der Himmelsstütze *\*átlār* an seinen Atlās denken (der ebenfalls den Himmel trägt) und die volksetymologische Umformung war fertig!

Nun ist noch die Frage aufzuwerfen, ob die Insel Atlantis, bzw. der Atlantische Ozean irgend etwas mit dem griechischen Atlas zu tun haben. Der Ausgangspunkt für den Atlasmythos waren die hohen Berge in Arkadien; diese Himmelsstürmer, die die Erde mit den Wolken

verbinden, waren geheimnisvoll und schaudererregend. Geheimnis und Schauder konnten gleichzeitig mit einem Schlag erklärt werden, wenn es sich bei diesen Bergen um Titanen handelte, die den Himmel hatten erstürmen wollen und dafür zur Strafe zu Stein erstarrten. Ihr Anführer aber bekam eine besonders harte Strafe: er mußte das Himmelsgewölbe tragen (Hesiod, Theogonie 507 ff.).

Nach einer anderen Form des Mythos ist Atlas nur Inhaber jener Stützen (κίονες), welche an beiden Enden Himmel und Erde (wie ein Joch) herumhaben (Od. 1, 52): αἱ γαῖάν τε καὶ οὐρανοῦ ἀμφὶς ἔχουσιν vgl. ζυγὸν ἀμφὶς ἔχειν „ein Joch herumhaben“. Bei diesen „Stützen“ handelt es sich um jene, die den Firstbalken halten. Atlas war der Vater der Kalypso auf der Insel Ogygia in jenem Teil des Okeanos, der im Westen an Griechenland vorbeifloß. Da Ogygia von Homer (Odyssee 1,50) ausdrücklich als Mittelpunkt (ᾠμφαλος) des Meeres bezeichnet wird, ist die Auffassung Dörpfelds (Homers Odyssee I, 258 ff.) sehr wahrscheinlich, daß es sich dabei um Japygia, das Vorgebirge Italiens handle. Dies muß deswegen erwähnt werden, weil es sich beim homerischen Atlas sichtlich um den altgriechischen Atlas handelt und keine Möglichkeit besteht, an den afrikanischen Atlas zu denken, der den Griechen erst nach Homer bekannt geworden ist. Zwar kennt Atlas die „Tiefen des ganzes Meeres“, doch haben wir trotzdem nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, daß er mit einem atlantischen Meer etwas zu tun hat, oder daß er überhaupt ein Wassergott war. Denn seine Kenntnis des Meeresgrundes hängt wohl mit der Auffassung zusammen, daß das Festland eine Scheibe sei, die auf dem Wasser schwimme und nach Thales oft wie ein Schiff schwanke, was sich in Erdbeben äußere. Wenn dem so ist, mußten die Säulen bis auf den Meeresgrund reichen.

Als die Griechen durch ihre Seefahrten und Kolonisationen auch bei anderen Völkern die Vorstellung einer Zentralstütze des Himmels fanden, da verlor der binnenländische arkadische Atlas seine Bedeutung. Denn für den Seefahrer hat die Heimat kaum noch Geheimnisse, wohl aber die Ferne. Durch den Umstand, daß eine dieser fremden Himmelsstützen, die afrikanische, halb zufällig, halb mit Nachhilfe der Volksetymologie ebenfalls den Namen Atlas trug, setzte sich dieser Atlas gegenüber den anderen Himmelsstützen mit Leichtigkeit durch. Servius berichtet in seinem Kommentar zur Aeneis 8, 134, daß es drei Atlantes gegeben hätte, den arkadischen, den afrikanischen und den italischen Atlas (letzterer war der Vater der Elektra und der Großvater des Dardanus). Bemerkenswert ist auch hier wiederum, daß Atlas nirgends am Rand der Welt, auch nicht am Westrand angesetzt wurde, sondern immer — in der subjektiven Vorstellung — zentral. Auch bei den Hyperboräern gab es einen (zentralen) Atlas (Apollodor II, 5, 11), also wiederum nicht am Westrand der Welt,

denn die Hyperboräer waren ja Nordleute (die wohl am Nordhang des Hohen Balkans, 2300 m., gewohnt haben).

Somit kann man mit Sicherheit sagen, daß der Titane Atlas nichts mit dem atlantischen Meer und auch nichts mit der Insel Atlantis zu tun hat. Zwar nennt Platon einen Sohn des Poseidon und der Kleito, der Urmutter von Atlantis, Atlas, aber ohne auch nur einen Augenblick an den Titanen Atlas zu denken, sondern sozusagen aus grammatischen Gründen: wenn die Insel Atlantis heißt, muß einer ihrer Heroen Atlas heißen. Den Mangel an irgendeiner sachlichen oder inhaltlichen Beziehung hindert uns daran, den Titanennamen mit dem Inselnamen sprachlich zu verbinden. Wir müssen daher einen anderen Weg suchen, um den Namen Atlantis unter Brücksichtigung der Tatsache, daß es sich um einen Insel- und Meeresnamen handelt, zu deuten. Dazu ist aber ein kleiner Umweg nötig.

Herodot berichtet IV, 49, daß vom Haimosgebirge drei große Flüsse nach Norden in den Istros strömen, nämlich *Atlas*, *Auras* und *Tibisis*. Ihre Namen sind alle erklärbar, wobei in Betracht zu ziehen ist, daß es sich um ein von Thrakern (und iranischen Stämmen) besetztes Land handelt. Bei *Tibisis* handelt es sich um die Ableitung von einem thrakischen \**tibos* n. „Sumpf, feuchter Grund“, das auch durch den dakischen Flußnamen Τιβιστος (jetzt Temes) erwiesen wird. Das Grundwort liegt im griechischen τῖφος „sumpfige Stelle“ vor. Zur Ableitung *-isī* f. oder *-isis* f. vgl. ai. *tavas-* „kräftig“ gegenüber *tavisī* f. „Kraft“.

Der Flußname *Auras* ist schon von Persson erklärt worden (s. Pokorny, Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch S. 80/c/2): zu Grunde liegt ein in mehreren indogermanischen Sprachen bezeugtes *auros* und *aurā* „bewegtes Wasser“, z. B. gr. *ἄναυρος* „wasserlos“ (von Bächen). Bezüglich des Suffixes muß darauf hingewiesen werden, daß es *-ant-* gelautet haben muß, denn \**aurants* mußte von den Griechen Αὔρας ausgesprochen werden, wie z. B. γίγαντ + σ > γίγας beweist. Es kann hier nicht das Problem der nt-Suffixe aufgerollt werden, die besonders in der Ägäis und in Kleinasien eine bedeutende Rolle spielen; es sei nur darauf hingewiesen, daß es im Hethitischen eine verstärkende Bedeutung gehabt hat, vgl. *parna* „Haus, Bau“: *parnant-* „Gebäude“. Diese Bedeutung würde für unser \**aurants* sehr gut passen. Allerdings hat Krahe (Würzburger Jahrbücher 1946, 92 ff.) eine etwas andere Auffassung. Krahe hat an zahlreichen Beispielen gezeigt, daß das nt-Suffix bei illyrischen Flußnamen an Nomina angefügt worden ist, die „Wasser, Wasserlauf“ bedeuten. Er schließt daraus, daß in diesen Fällen das nt-Suffix die Zugehörigkeit ausdrücke und daher jene Beispiele „mit Wasser (Wasserlauf) versehen“ bedeuten. Dies scheint mir semasiologisch sehr schwierig zu sein; man kann doch schwerlich erwarten, daß ein Wasserlauf „mit einem Wasserlauf versehen“ heißt; denn so könnte nur das umliegende Land benannt sein. Klar zeigt dies gerade ein Beispiel, auf das mich Krahe freundlicherweise ver-

wiesen hat. Der Fluß  $\Theta\acute{o}\alpha\varsigma$  auf den  $\theta\omicron\alpha\iota\ \nu\eta\sigma\omicron\iota$  (A. Fick, BB 25, 1899, 116 f.) heißt so, weil er zu den „klippigen Inseln“ gehört. Er ist der „Klippfluß“. Das heißt aber nicht, daß der Fluß mit Klippen versehen ist, da die Klippen ja die Insel kennzeichnen, bzw. den Inselrand! Ebenso ist das bekannte Beispiel der  $\alpha\beta\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$ , der Bewohner von  $\alpha\beta\alpha\iota$  aufzufassen.

Die Abantes gehören zur Stadt, sind aber nicht mit der Stadt versehen. Krahe hat insoferne recht, als das Suffix *-ant-* in einigen Sprachen die Zugehörigkeit ausdrückt, z. B. im Griechischen (wo es aber selten ist); aber im thrakischen Fall *Auras* ebenso wie in illyrischen Fällen konnte es nur eine verstärkende Wirkung gehabt haben, die durch das Hethitische erwiesen ist (und wohl auch im vorgriechischen Wort „Gigant“ vorkommt).

Wir dürfen vermuten, daß die verstärkende Bedeutung des Suffixes *-ant-* auch im dritten Flußnamen vorliegt, nämlich in *Atlas*. Zu größerer Sicherheit kommen wir aber erst dann, wenn wir die Bedeutung des Stammes *atlant-* kennen, die dazu passen muß. Der Bereich der möglichen Etymologien wird dadurch eingeschränkt, daß die Bedeutung zur Benennung von Flußnamen tauglich sein muß. Diese Forderung erfüllt das Wort  $\acute{\alpha}\nu\tau\lambda\omicron\varsigma$  „Spritzwasser“ weitaus am besten. Wir müssen dann ein *antlant-* ansetzen, welches zu *atlant-* dissimiliert wurde (wie *lanterna* zu *Laterne*). Somit wäre der Flußname *Atlas* als „starkfließendes Spritzwasser, Gischtfuß“ zu deuten. Nun ist noch ein Einwand auszuschalten, nämlich jener, daß man einen doch offensichtlich balkanischen Flußnamen nicht aus dem Griechischen ableiten kann. Dem darf entgegen gehalten werden, daß  $\acute{\alpha}\nu\tau\lambda\omicron\varsigma$  aus dem Griechischen nicht erklärt werden kann. Die Versuche, das Wort mit lat. *sentīna* zusammenzustellen, sind zu künstlich, als daß man ihnen Glauben schenken könnte, und die Verbindung mit ai. *ámatram* „Gefäß“ ist semasiologisch nicht angängig (vgl. auch Schwyzer, Griechische Grammatik S. 533/36/3 und 324/a).

Daß meine Deutung richtig ist, kann noch auf einem anderen Weg erwiesen werden. *Atlantos* hieß einer der beiden Kerköpen, in der ältesten Form ein possierliches koboldartiges Brüderpaar, das in Max und Moritz von Wilhelm Busch nachlebt. Ihre Namen sind zweifelsohne jünger als sie selbst (vgl. Realenz. d. klassischen Altertumswissenschaft s. v.) und daher redende Namen, d. h. solche, die auf ihr Wesen hindeuten. Eine Überlieferung spricht von  $\Sigma\acute{\iota}\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\beta\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$ , d. h. von „Bosnickel“ ( $\sigma\acute{\iota}\lambda\lambda\omicron\varsigma$  „höhnender Tadel“) und „Lump“ („Zerlumpter“; von  $\tau\omicron\upsilon\beta\epsilon\iota\nu$  „schleifen, reißen“); eine andere Überlieferung nennt sie  $\text{Κάνδουλος}$  und  $\text{Ἀτλαντός}$  (die Überlieferung  $\alpha\tau\lambda\alpha\varsigma$  ist unter dem Einfluß des geläufigeren Titanen Atlas entstanden, aber sachlich natürlich unmöglich; die *lectio difficilior* ist die wahrscheinlichere!). Auch bei diesem Namenspaar müssen wir mit Anspielungen rechnen. Der Name  $\text{Κάνδουλος}$  ist vom

thrakisch-phrygischen Κανδαύλης „Hundswürger“ nicht zu trennen. So heißt jener Hermes, der den schlechtesten Wurf, den „Hund“ verhindert (wie zuletzt Kretschmer, Glotta 15, 1927, 192 gezeigt hat), also jener Glücksgott, der einem beim Würfeln „keinen Hund hineinmacht“ (wie die entsprechende Redensart in den Ostalpen lautet). Damit ist auch der Bedeutungsübergang zu „Glücksspieler, Betrüger“ auf der Hand liegend. So finden wir bei Hesych κἀνδουλος=κακοῦργος, ληστής „Übeltäter, Räuber“. Wichtig ist dabei noch, daß das Wort den thrakisch-phrygischen Lautstand zeigt, der auf einen Stamm *dhau-* „würgen“ zurückgeht (vgl. Δαύλος abg. *daviti* „erwürgen“, ahd. *touwan* „sterben“); denn im Griechischen erwarten wir ein *th-*, z. B. Ζεὺς Θαύλιος.

Hat somit der eine Kerkope *Kandoulos* einen Namen aus dem thrakisch-phrygischen Kreis, so ist für den mit ihm gekoppelten *Atlantos* dasselbe zu vermuten. Das auf dem Balkan nicht häufige Suffix *-antos* spricht nicht dagegen und das vorgriechische Wort ἄντλος kann wiederum als Grundwort vorausgesetzt werden. Denn es bedeutet nicht nur das Spritzwasser des Meeres, sondern auch die Reste des Spritzwassers, die sich am Schiffsboden ansammeln, also die Schiffsjauche. Der Name *Atlantos* würde also — aus der Sphäre der Schiffersprache herausgehoben — ungefähr „Dreckfink“ bedeuten, wie auch lat. *sentina* als Schimpfwort „Auswurf“ (der Menschheit) gebraucht wird.

Nun noch eine Bemerkung über das abweichende Suffix. Ich habe an anderer Stelle (Verlag A. Sexpl, Wien I.) gezeigt, dass O. Hoffmann (Die Makedonen 1906, 157 Anm.) den Namen der Atalante richtig gedeutet hat. Der Stamm ist mit ἄταλος „zart, jungfräulich“ zu verbinden, das Suffix mit einem nur in erstarrten Kasus erhaltenen *\*antā* „Antlitz“. Dieses *\*antā* ist zu einem Suffix herabgesunken, ähnlich wie das ungefähr gleichbedeutende nhd. *-lich* (ahd. *tīh* „Leib, Körper“). Dieses Suffix (und nicht das früher behandelte *-ants*) liegt auch im Kerkopennamen *Atlantos* vor, der demnach bedeutet: „das Aussehen, die Art eines Faulwassers, eines Auswurfes habend“.

Um jedem Einwand gegen die Bedeutungsentwicklung von [Spritzwasser] zu [Spritzwasser im Schiff, Faulwasser] zu begegnen, sei noch kurz auf die Bedeutungsgeschichte von ἄντλος verwiesen. Daß ἄντλος ursprünglich das wogende, an das Schiff anschlagende und oft auch eindringende Wasser bedeutet, geht aus der Verwendung bei den Tragikern und Lyrikern hervor, wo es geradezu für das bewegte Meer, bzw. die Brandung steht (Euripides Hek. 1025 und Pindar Ol. 9, 79). Es wäre kaum denkbar, daß ein Wort mit der derben Bedeutung „Schiffsjauche“ so veredelt werden könnte, daß es in die höhere Dichtersprache einzudringen vermag. Die gehobene Sprache, sei es der Dichter, sei es der gebildeten Leute, vermeidet Wörter mit ordinärer Bedeutung und versucht auch gar keine Hebung (zu der auch kein Anlaß genannt werden könnte).



Andererseits ist die zweite Bedeutung „im Kielraum angesammeltes Spritzwasser, Brackwasser, Faulwasser“ schon sehr früh überliefert (Odyssee). Dies kann nur so erklärt werden, daß das Wort in der Schiffersprache rasch abgesunken ist.

Zusammenfassend kann man also sagen, daß Ἀτλαντὶς ein Attribut war, das einem Meer und einer Insel zukommen konnte. Das atlantische Meer war ein solches, das sich durch starke Brandung auszeichnete, und die atlantische Insel war darum eine Insel, die starke Brandung aufwies, war eine „Gischtinsel“.

## 2. Die Urgeschichte von Atlantis

Platon erzählt, daß vor 9.000 Jahren die Götter die Erde unter sich geteilt hätten, so als ob die einzelnen Stätten Losanteile gewesen wären. Natürlich sei das nicht deshalb geschehen, um einen Streit zu schlichten oder sich gegenseitig zu übervorteilen; solches anzunehmen wäre ein Verstoß wider die Vernunft. Vielmehr hätte jede Gottheit jene Gegenden erhalten, die sie sich wünschte, aber nicht durch Zufall, sondern, weil sie ihr von rechtswegen gebührt hätten.

In der berühmten Übersetzung Apelts wird viel zu wenig klar, in welchen Schwierigkeiten sich Platon bei dieser Darlegung befunden hat; mit seiner idealisierten Gottesauffassung war die noch durchaus anthropomorphe Volksauffassung, daß die Götter um ihre Anteile gewürfelt hätten, unvereinbar. Platon mußte daher in den Gang der Erzählung eingreifen, und man kann seine innere Auseinandersetzung mit den alten naiv-realistischen Volksvorstellungen gut verfolgen.

Für die Vorstellungswelt der Griechen war die Tatsache von größtem Einfluß, daß sie als Eroberer ins Land gekommen waren. Sie pflegten, wie dies in solchen Fällen meist geschieht, die einzelnen Teile des neu-besetzten Landes unter sich zu verlosen, weil dies die beste Methode ist, um Konflikte zu vermeiden. Daher war bei ihnen für jede Art von (Land-) Verteilung das Wort διαλαγχάνειν üblich, das eigentlich soviel wie „verlosen“ bedeutet. Eine solche Art der Aufteilung konnte Platon seinen Göttern nicht mehr zuschreiben. Da ihm aber kein anderes Wort zur Verfügung stand, mußte er die Läuterung dieses Begriffes durch entsprechende Zusätze selbst vornehmen. Er mußte dem Wort „(Land) verteilen“ den Charakter des Verlosens wegnehmen, d. h. den des Streitschlichtens einerseits und den des Zufalls als höherer Schicksalmacht andererseits. Zu diesem Zweck fügte er ausdrücklich hinzu, daß jede Gottheit das Gewünschte erhielt und zwar δίκης κλήροις; die Losentscheidungen (κλήροι) fielen demnach nicht durch die Willkür einer höheren Macht, durch den Zufall, sondern nach Grundsätzen strengster Gerechtigkeit. Durch den Zusatz δίκης wird also die Bedeutung von κλήροι abgeändert,

ja sogar aufgehoben; denn ein durch Gerechtigkeit gelenkter Zufall ist keiner mehr! Der Zusatz bewirkt also keine nähere Bestimmung, sondern eine Modifikation (wie auch im Wort „Schachkönig“ durch den Zusatz die Bedeutung von König modifiziert wird). Wenn nun Apelt die behandelte Fügung mit „auf Grund rechtlicher Verteilung“ übersetzt, so ist dies nicht nur farblos, sondern trifft auch nicht die Schwierigkeiten, mit denen Platon zu kämpfen hatte, als er seine neue geläuterte Auffassung mit den alten Ausdrücken wiedergeben wollte.

Durch diese merkwürdige Losverteilung, die sich ohne Zufall abspielte und daher alle Wünsche erfüllte, fiel dem Gott Poseidon die Insel Atlantis zu. Er verband sich daselbst mit Kleito, der Tochter erdentsprossener Menschen und zeugte mit ihr fünf Paar Zwillingssöhne.

Dazu sind einige Bemerkungen zu machen. Bei den indogermanischen Völkern galten Zwillinge als glückbringend. Bedenken wir nur, welche außerordentliche Rolle die Dioskuren bei den Griechen spielten! Bei den Germanen waren es die „Elchzwillige“, die göttliche Verehrung genossen und deren Zeichen als Sinnzeichen üblich war, das später auch in die Runenschrift einging. Über den Kult der göttlichen Zwillinge und seine Parallelen im innerasiatischen Gebiet hat W. Koppers im *Anthropos* 30 (1935) 12, 18 u. ö. gehandelt. Bei den Griechen herrschte vielfach die Überzeugung, daß von Zwillingssöhnen einer göttlichen Ursprungs sei, vgl. auch M. v. d. Kolf, *Realenzykl. d. klass. Altertumswissenschaft* s. v. Tindariden. Für uns ist noch von besonderer Wichtigkeit, daß auch sonst von Poseidon berichtet wird, er hätte mit irdischen Frauen Zwillingssöhne gezeugt z. B. mit der minyschen Königstochter Tyro die Zwillinge Pelias und Neleus.

Wenn man die Schilderung Platons ganz wörtlich nimmt, so ist Κλειτώ sozusagen die Urmutter von Atlantis. Der Name Kleito ist sehr selten und steht für einen zusammengesetzten, wahrscheinlich für Κλειτωνύμη „die mit (weithin) bekannten, berühmtem Namen“; vgl. dazu den von Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen* (Halle 1917) S. 251 unten behandelten Namen Κλειτώ Κλειτωνύμου (5. Jhdt. vor Chr.). Obwohl der Name von Platon erfunden sein dürfte, klingt er doch außerordentlich wahrscheinlich; denn er könnte der Deckname für eine Göttin sein, deren richtigen Namen man nicht aussprechen darf, weil die Nennung den sofortigen Tod herbeiführen könnte. Vor allem gilt dies für chthonische Wesen (was auf die erdentsprossene Kleito zutreffen würde, und für die Unterirdischen (vgl. unseren „Leibhaftigen“, „Gottseibeins“).

Daß sich Poseidon gerade mit einer Frau verbindet, die als Erdmutter angesprochen werden kann, paßt durchaus zu dem, was sonst über Poseidon berichtet wird. Vor allem waren seine Verbindungen mit dem arkadischen Göttinnenpaar sehr innige, das man mit Demeter und Kore

zu identifizieren pflegt, die aber auch die „Großen Göttinnen“ genannt wurden, ein Titel, der im allgemeinen nur der Muttergöttin Erde zukam. Diese Beziehung des Poseidon hat dazu verführt, seinen Namen als „Herr“ bzw. „Gatten der Erde“ aufzufassen (πόσις „Herr, Gatte“, δᾶ- „Erde“, z. B. in Δημήτηρ „Erdmutter“). Dies ist aber in allen Punkten, die zum Beweis einer Etymologie nötig sind, falsch. Zunächst einmal bedeutet πόσις den Herrn, der die Anweisungen gibt! Es ist unmöglich, einen pater familias nach der Frau zu benennen! Den Begriff eines Prinzgemahls kannte man bei den Griechen nicht, da sagte man gleich „Sklave“, wie bei Herkules, der bei der kleinasiatischen Königin Omphale „dienen“ mußte! Wenn also πόσις im Namen Poseidon stecken sollte, dann müßte es im Sinne von „Herr“ sein. Nun ist aber Poseidon nirgends der Herr der Erde, wenn auch Herr von Inseln inmitten des Meeres, wie Atlantis oder Kreta. Er ist vielmehr der Herr der Gewässer aller Art. Dies kann mehrfach bewiesen werden. Zunächst einmal ist er auf Kreta älter als die Griechen; denn es wird zwar der Poseidonssohn Minos von den Griechen zum Zeussohn gemacht, aber für Minos bleibt die Verehrung des Poseidon nach wie vor an erster Stelle. Dann ist dem Poseidon der Stier geweiht, der (ebenso wie der Hengst bei den Pferdezüchtern) das Tier der dahineilenden und tosenden Gewässer, bzw. der wilden Brandung und des Sturmes ist: Diodor berichtet, dasz Poseidon dem Minos einen Stier aus der Tiefe des Meeres gesandt habe, und die Kentaurer heißen so, weil sie das Wasser mit den Hufen aus dem Boden schlagen oder das Wasser peitschen (Kretschmer, Glotta 10, 50 ff, 211). Der Stier, der Europa über das Meer nach Kreta brachte, war sicherlich ursprünglich Poseidon und nicht Zeus; denn Poseidon heißt ὁ Ταῦρος! Als Herr der Gewässer verbindet er sich begreiflicherweise gar nicht selten mit Erdgöttinnen, z. B. in Arkadien (s. o.). Aber bei Streitigkeiten mit den Erd- oder gar Berggöttinnen, z. B. bei seinem Streit mit Athene um die Akropolis, zieht Poseidon immer den kürzeren, sodasz Poseidon dieser Berggöttin (mit der Schlange als Attribut!) weichen mußte. Von da an hieß das Land nicht mehr Poseidonia, sondern Attika! Für die Inselbewohner ergab sich noch eine andere Konsequenz. Ringsum war Wasser, das manchmal in wilden Wogen ging. Gab es auf einer solchen Insel ein Erdbeben, dann doch offenbar nur deswegen, weil die Insel auf dem Wasser schwamm. So kam es auch zur Anschauung, dasz die ganze Erde eine Scheibe sei (vom Okeanos umströmt!), die auf dem Wasser schwimme (s. o.). Schwankt dann die Erde, wie etwa ein Schiff schwanken kann, dann hing dies mit dem Schwimmen der Erde zusammen, und Poseidon heißt darum auch der Erderschütterer!

Auch rein sprachlich ist die Analyse „Herr der Erde“ völlig unmöglich. Denn eine solche Deutung würde gerade die umgekehrte Stellung der beiden Kompositionsglieder verlangen wie z. B. δεσπότης „Hausherr“ be-

weist, demgemäß es  $\Delta\alpha\varsigma + \pi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$  heißen müßte. Eine Umkehrung ist im Griechischen genau so sprachwidrig wie im Deutschen, wo es auch *Erdmann* und nicht *Mann-Erd* (für „Mann der Erde“) lauten müßte. Erst in viel späterer Zeit wurden Umkehrungen möglich, aber auch nur bei Personennamen, bei denen man nicht mehr an den Inhalt dachte. So konnte neben *Theodor* „Gottesgabe“ auch eine *Dorothea* gebildet werden, deren Namen man nicht mehr sinnvoll übersetzen kann. Diese Ausnahmen beweisen gar nichts für einen angeblichen Poseidon als „Erdherrn“ o. ä. Zur unrichtigen Auffassung, daß Poseidon Gatte der Erdmutter bedeute, hat sich noch Philippson, *Thessalische Mythologie* (Zürich 1944), Kap. 1 bekannt. Hingegen hat Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (München 1941) im Kapitel Poseidon (S. 416—424) vor allem die sachliche Unmöglichkeit dieser Deutung dargelegt.

### 3. Das Wundermetall auf Atlantis

Platon schreibt im *Kritias* p. 116 b, daß es auf Atlantis ein sehr kostbares „rätselhaftes und heute nicht mehr bekanntes Erz  $\delta\rho\epsilon\acute{\iota}\chi\alpha\lambda\kappa\omicron\varsigma$  gegeben hätte. Es war  $\pi\upsilon\rho\acute{\omega}\delta\eta\varsigma$  „feuerfarben“. Diese Angabe, zugleich mit dem ganz beiläufigen Anklang an lat. *aurum* „Gold“, hat dazu verleitet, von einem „Aurichalcum“, einem „Goldkupfererz“ zu sprechen, was ganz unmöglich ist, weil man weder die Verstümmelung des lateinischen Wortes erklären könnte, noch auch die Entlehnung eines solchen Wortes aus dem Lateinischen wahrscheinlich ist; denn das Kulturgefälle hatte die umkehrte Richtung. Schließlich aber hatte das Griechische schon ein Wort für Gold, nämlich  $\chi\rho\upsilon\sigma\acute{o}\varsigma$ . Ist demnach die Übersetzung „Goldkupfererz“ reine Phantasie, so trifft dies auch für „Messing“ zu, wie eine andere Deutung lautet, weil auch dafür kein Anhaltspunkt gegeben ist. Doch hilft folgende Überlegung weiter: Platon erzählt im *Kritias* (p. 119 c—d) daß die älteste und heiligste Inschrift in Atlantis auf eine Stelle von Oreichalkos eingegraben ist. Dies bedeutet, daß es sich um ein weiches Metall handelt. Da Platon auf Atlantis Gold und Silber (p. 116 d) erwähnt, ferner Zinn und Bronze (p. 116 b), bleibt für die Bezeichnung Oreichalkos nur noch Blei und reines Kupfer übrig. Nun entscheidet, daß Platon unser Metall „feuerfarben“ nennt, was nur für reines Kupfer, aber hier dafür in hohem Maße zutrifft. Die Sache war demnach wohl so, daß die Griechen bei ihrer Einwanderung in das bereits bronzzeitliche Land zuerst die Bronze (zugleich mit dem Fremdwort  $\chi\alpha\lambda\kappa\acute{o}\varsigma$ ) kennenlernten und ihnen erst später reines Kupfer vermittelt wurde. Daher war zur Bezeichnung des naturbelassenen Kupfers ein Zusatz nötig, wozu man  $\rho\acute{o}\epsilon\alpha$  nahm. Dies heißt: so wie es an Ort und Stelle „am Berg“ verhüttet wird! Diese Bezeichnung wurde später ungebräuchlich und von Platon und seinen Zeitgenossen nicht mehr verstanden.

#### 4. Die Eigenschaften der Atlantier

Platons Schilderung von den moralischen Qualitäten der atlantischen Könige, der Nachkommen der zehn Poseidonsöhne, ist in erster Linie deswegen interessant, weil daraus ersichtlich wird, was Platon für moralisch hält. Zunächst einmal schreibt er ihnen eine große Gleichgültigkeit gegenüber allen irdischen Schätzen zu (Kritias p. 120e). Man hat sie in großen Mengen, aber man redet nicht davon. Das ist die typisch feudalistische Einstellung aus der Zeit der Naturalwirtschaft! Selbst bei größter Verschwendung kann der Konsum eine bestimmte Menge nicht überschreiten, da die übermäßig gesteigerte Zahl der Dienerschaft keine Annehmlichkeiten mehr bringt. Diese feudale Einstellung hat sich auch in die Zeiten der Geldwirtschaft hineingerettet, sodaß sich (aber nicht nur aus diesem Grund) bei den Feudalen eine gewisse Verachtung für den Handelsmann und den Kaufmann entwickelte (die sich z. B. bei uns noch bis in die Zeit vor dem ersten Weltkrieg erhalten hat: entsprechende Eheverbote für Offiziere usw.). Einer ähnlichen Auffassung huldigt auch Platon. Er sagt ausdrücklich, daß die hochfeudalen Atlantier moralisch hochqualifiziert waren, solange sie ihre feudale Einstellung bewahrten. Als sie aber besitzgierig und daher expansionsbedürftig wurden, kurzum, als sie sich wie bürgerliche Griechen benahmen, die eroberten und kolonisierten, ging es mit ihnen moralisch abwärts. Schließlich scheiterten sie mit ihren Welteroberungsplänen; sie wurden von den tapferen (streng feudalen!) Urathenern zunächst mühselig zurückgeschlagen und schließlich durch ein von Zeus gesandtes Erdbeben (zusammen mit den unschuldigen Athenern!!) vernichtet.

Was war nun die eigentliche Ursache dieses Gesinnungswandels der Atlantier? Platon gibt es genau an: im Laufe der Generationen mußte sich die vom göttlichen Ahnen Poseidon mitgegebene Erbmasse (ἡ τοῦ θεοῦ μοῖρα) immer mehr verringern, was einen Niedergang der geistigen und charakterlichen Eigenschaften verursachte. Wie man sieht, hat der Erfinder der Ideenlehre eine grob-stoffliche Rassen- und Erblehre vertreten, wie sie in sehr ähnlicher Weise — nur mit etwas breiterer Basis — in den letzten Jahren durch den „nordischen Gedanken“ propagiert wurde. Um jeden Zweifel an dieser Interpretation Platons zu beheben, sei darauf hingewiesen, daß μοῖρα wirklich den sehr konkreten „Anteil“ bedeutet.

Doch kehren wir nochmals zu den „guten“ Eigenschaften der Atlantier zurück. Eine der Angaben Platons ist übersetzungstechnisch interessant. Es heißt (Kritias p. 120e): sie machten von der παρότητι μετά φρονήσεως Gebrauch, sowohl, wenn ihnen etwas zustieß, als auch im Verkehr miteinander. Nun haben die beiden griechischen Ausdrücke mehrere Bedeutungen, die einander nahestehen, die wir aber im Deutschen nicht so

zusammenfassen können. In Bezug auf Schicksalsschläge müssen wir andere Ausdrücke gebrauchen als in Bezug familiäre Beziehungen; *πραότης* ist bei Schicksalsschlägen die „Ruhe“, im Verhalten anderen Menschen gegenüber hingegen die „Abgeklärtheit“; *φρόνησις* ist im einen Fall die „Besonnenheit“, im anderen die „Vernunft“. Wir müssen daher die erwähnte Fügung zweimal übersetzen; mit „besonnener Ruhe“ bei Schicksalsschlägen, mit „vernünftiger Abgeklärtheit“ im gesellschaftlichen Benehmen; *πραότητι μετὰ φρονήσεως πρὸς τε τὰς αἰεὶ συμβαινούσας τύχας καὶ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι* = sie bewiesen besonnene Ruhe gegenüber jeglichen Schicksalsschlägen und legten andererseits vernünftige Abgeklärtheit gegeneinander an den Tag.

Im Zentrum der Charakterbeschreibung der Atlantier steht aber die *ἀρετή*. Es ist grotesk, daß dieser schwierige, fast unübersetzbare Ausdruck bisher einer der ersten war, den der junge Gymnasiast lernen mußte. Es sind in den Übungsbüchern Sätze zu finden wie *ἡ ἀρετὴ τιμὴν φέρει*, den man übrigens auch übersetzen kann: „die Arete bringt Zinsen ein“! Die übliche Übersetzung *ἀρετή* = „Tugend“ ist meistens falsch. Denn nur die Urbedeutungen von *ἀρετή* und *Tugend* entsprechen sich einigermaßen; da sie sich aber erheblich auseinander entwickelt haben, sind die beiden Wörter heute nicht einmal mehr bedeutungsähnlich. Die „Tugend“ kommt von *taugen*; daher ist z. B. die Untugend eines Pferdes eine untaugliche Eigenschaft. Aber daran erinnert sich heute beim Gebrauch des Wortes Tugend niemand mehr, wenn man etwa an die Redensart denkt, daß der Tugend der Frauen Fallstricke gelegt werden können. *Ἀρετή* hängt mit *ἀραρίσκω* „fügen“ zusammen und bedeutet daher ursprünglich die konkrete Fügung, den „Fug“ im Sinne von konkreter Ordnung, wie *τελετή* die „Weihe“ ist (von *τελέω* „weihen“) oder *γενετή* die „Geburt“ (von *γεν-* „werden“ z. B. in *γίγνομαι*). Auf der nächsten Stufe bedeutet *ἀρετή* die „Fähigkeit, einen Fug, eine Ordnung herzustellen“, was natürlich in jeder Periode der gesellschaftlichen Entwicklung einen anderen Sinn hat. In der Blütezeit des Hochadels war es natürlich die Eigenschaft, die feudale Ordnung herzustellen und zu erhalten, kurzum die Fähigkeit zu ritterlichen Leistungen; *ἀρετή* hat daher derjenige, der durch seine Heldentaten *ἄριστος* „der Adelichste“ wird; daher kann *ἀρετή* (nicht aber Tugend!) auch den Göttern zuerkannt werden, von deren Wundertaten die Aretalogien erzählen. Es liegt weiters in der Wortbildung, daß *ἀρετή* solche Wundertaten selbst bezeichnen kann. *Ἀρετή* ist also jene Schaffenskraft, die den Zustand der Glückseligkeit herbeiführt, d. i. jene *εὐδαιμονία* die eine Ordnung stützt, in der „man“ von allen guten Geistern (*εὖ* „gut“, *δαίμων* „Geist“) beschützt wird. Das ritterliche Lebensglück ist ein anderes als das bürgerliche, daher sind auch der Weg und die Tauglichkeit, Lebensglück herbeizuführen immer andere, je nach der Gesellschaftsschicht, in der die „Ordnung“ ausgedacht wird. Der Aristokrat Platon denkt beim hochfeudalen

Geschlecht der Atlantier natürlich an die Kraft, die eine adelige Eudämonie hervorbringt, in Sparta hingegen ist die ἀρετή der „Wehrkraft“ gleichgesetzt.

Sehr gute Bemerkungen über ἀρετή finden sich bei Keyßner, Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnos, Stuttgart 1932, S. 50, 160 ff.

### 5. Das große Staatsopfer der Atlantier

Die Zeremonien des höchsten Staatsfeiertages auf Atlantis werden im Kritias p. 119 d—120 d geschildert. Albert Vincent (*Mémorial Lagrange*, Paris 1940, 81—96) hat in einer hervorragenden Arbeit als erster erkannt, daß es sich um einen alten ägäischen Kult handeln muß, der unmöglich von Platon erfunden worden sein kann. Vincent trifft in vielem mit meinen Beobachtungen zusammen (die ich unabhängig von ihm machte), in vielem bringt er mir eine willkommene Ergänzung und nur in wenigen Punkten muß ich widersprechen.

Da ich an anderer Stelle ausführlich darüber handeln werde, möchte ich nur einige interpretatorische Voraussetzungen schaffen; denn die bisherigen Übersetzungen, sowohl die von Apelt als auch die von Vincent, sind immer fehlerfrei u. zw. gerade an religionsgeschichtlich wichtigen Stellen.

Den ersten Höhepunkt der höchsten Staatszeremonie der Atlantier bildete ein Stieropfer. Dazu mußte einer der Stiere, die im heiligen Hain frei weideten, gefangen werden u. zw. mit einem βρόχος. Dieses Wort wird meist mit „Strick“ wiedergegeben. Aber in Wahrheit bedeutet es entweder „Schlinge“ (zum Fang von wilden Tieren bzw. zum Erhängen) oder „Netz“ (zum Fang von Vögeln). Also übersetzt man am besten mit „Strickwerk“. Der Becher von Vaphiό zeigt dieses Strickwerk, in dem sich bereits ein Stier gefangen hat. Wie der Stier dann in einer mehrfachen Schlinge hinweggeführt wird, zeigen die Vasenbilder z. B. Theseus mit dem marathonischen Stier (Herter, Theseussage, *Antike* 17, 1941, 220).

Nun beschreibt Platon, wie der Stier geschlachtet werden mußte. Diese Beschreibung ist weder von Apelt noch von Vincent ganz richtig übersetzt worden. Der Stier wurde zu einer Stele geführt, auf der das älteste Staatsgrundgesetz von Atlantis eingegraben war. Dann wurde er von Scheitel der Stele herab so geschlachtet, daß das Blut über die Inschrift floß κατὰ χορυφήν αὐτῆς ἔσφαττον κατὰ τῶν γραμμάτων). Vincent wendet (a. a. O. S. 87 o.) ein, daß dies zu schwierig gewesen wäre, und schlägt daher vor, στήλη als einen alten Ausdruck für βωμός „Altar“ aufzufassen. Aber dies ist nicht möglich, weil στήλη immer nur „Stütze, Gesetzssäule“ heißt (mit *stā-* „stehen“ sprachgeschichtlich zusammenhängend); es ist dies aber auch gar nicht nötig, einerseits, weil ein Rind leicht durch Hochziehen auf einer Stütze geschlachtet werden kann, andererseits aber, weil

στήλη auch als „Gestell“ aufgefaßt werden kann; denn das Wort ist aus *stálnā* entstanden und die Wörter auf *-nā* haben häufig kollektiven Sinn, vgl. *θεράπνη* „Wohnung“.

Ungenau wurde bisher in unserem Text das Verbum *σφάττω* übersetzt. Es ist zu beachten, daß es einen deutlichen Hinweis auf das fließende Blut enthält. So heißt es z. B. bei Xenophon *Anabasis* II 2, 9 *σφάζαντες ταῦρον εἰς ἀσπίδα* „nachdem sie den Stier so geschlachtet hatten, daß das Blut auf den Schild floß“ (vgl. dazu Kühner-Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* II/I, 1898, 543 f.). Eine klare Darstellung, wie sich dies vollzog, gibt der bemalte Sarkophag von Hagia Triada (Paribeni, *Monumenti Antichi* 19, 1908, 6 ff.; schwarz=weiß bei Bossert, *Altcreta*<sup>3</sup> Abb. 248 ff.).

Dann wurden die Mischkrüge angerichtet, wobei das Stierblut eine erhebliche Rolle spielte. Der Passus (p. 120) lautet: *κρατῆρα κεράσαντες ὑπὲρ ἑκάστου θρόμβον ἐνέβαλλον αἵματος*. Vincent übersetzt: *ils emplissaient (de sang, un cratère et aspergeaient chacun d'eux d'une goutte de ce sang*“. Dagegen ist folgendes einzuwenden. Die Redensart *κρατῆρα κεραννύναι* bedeutet in erster Linie „einen Mischkessel (mit Wasser und Wein!) herrichten“; die Übersetzung „den Mischkrug (mit Blut) füllen“ ist demnach nicht gerechtfertigt und wird auch durch das angeführte Sarkophagbild widerlegt: das Stierblut fließt in einen gesonderten Eimer, und zum Mischkrug werden drei verschiedene Eimer getragen (also wohl Wein, Wasser und Blut). Vincent wurde offenbar durch die falsche Auffassung des zweiten Teiles des Satzes geleitet. Er übersetzt so, als ob dort ein punktueller Aorist stünde, nämlich *ἐνέβαλλον* „sie trafen (einander) mit einem Blutstropfen“, d. h. „sie spritzten sich an“. Aber im Text steht ja das Imperfektum *ἐνέβαλλον* „sie träufelten hinein“, was besonders stark wirkt, weil es auf einen Aorist *κεράσαντες* folgt. Dann aber ist *ὑπὲρ ἑκάστου* sozusagen das logische Subjekt („Mann für Mann“) und nicht Objekt! Der Sinn ist also, daß jeder König einen Blutstropfen hineinwarf (in den Mischkrug natürlich, so auch Apelt S. 208 u.). Dies ist deswegen wichtig, weil dadurch die von Vincent behauptete Parallele mit dem hebräischen Brauch des Anspritzens fehlt.

Der zweite Höhepunkt der Feier bestand in einem nächtlichen Gericht. Nach der Reinigung des ganzen Heiligtumes zogen die Könige dunkelblaue Kleider an. Das Farbwort *κυανός* ist dasselbe, das auch zur Bezeichnung der Poseidonfarbe dient. Dieser Kleiderwechsel war aber mehr als ein Höflichkeitsakt der Gottheit gegenüber, sondern bedeutete einen Wechsel der Persönlichkeit (Koschaker, *Deutsche Literaturzeitung* 1942, 683). Es liegt also eine Identifizierung mit dem Gott durch eine *Unio Mystica* vor! Dies war in unserem Fall deswegen nötig, weil Poseidon der Gott des Rechtes war und weil dann die Könige, die am Feiertage dieses Gottes Recht zu sprechen hatten, durch das Gotteskleid *genötigt* wurden,



gerecht zu sein. Diese Beschreibung Platons wirft vor allem auf die minoischen Darstellungen neues Licht. Denn die Priesterinnen und Gottesdiener auf dem schon erwähnten bemalten Sarkophag sind durch ihr Ornat bestimmten Göttern zugeordnet. Die Göttin der Tiere trägt natürlich einen Fellrock, die Berggöttin ein blaugrünes Gewand nach der Farbe ferner Berge. Daher heißt auch die Berggöttin Athene *γλαυκῶπις* „die blaugrün Aussehende“, die Himmelsgöttin Hera ist *βοῶπις* „die strahlendweiß Aussehende“ (vgl. ai. *gauh* „Strahlenglanz“ besonders von göttlichen Wesen); die Übersetzung „kuhäugig“ ist völlig verkehrt, da Hera nichts mit der Kuh zu tun hatte; erst sehr späte Autoren (Kaiserzeit) haben zur Stützung der falschen Etymologie eine ursprüngliche Kuhgestalt „rekonstruiert“. Der Kornmutter („Roggenmuhme“) ist ein korngelbes Kleid geweiht. Sie trägt daher z. B. Ilias 5,500 den Beinamen *ξάνθη* „die Gelbe“. Auch Deukalion und Pyrrha, von denen das heutige Menschengeschlecht abstammen soll, tragen eine Farbbezeichnung; denn Deukalion ist (nach Schulze, S. Ber. Berlin 1910, 792) aus *Λευκαλίων* dissimiliert worden und bedeutet „Weißling“ im Sinne von „Abkömmling des hellen Himmels, Himmling“ (zur Bildung vgl. *πυγμαλίων* „Däumling“) und seine Frau ist *Πύρρα* „die Rotblonde“, bzw. *Πυρφαλίων* „Rötling“, ist also die rotblonde Erdmutter (als Kornmutter). Demnach ist die Sage von Deukalion und Pyrrha eine abgeschwächte Reprise der Urschöpfung durch Uranos und Gaia, durch Himmel und Erde.

Wenn also die Kornmutter die korngelbe ist, dann muß sie im Frühling, solange die Halme noch wachsen, grün sein. In der Tat gibt es auch eine Demeter Chloe. Hingegen ist die Erdmutter *Gē* bei den Griechen im allgemeinen die Göttin der Erdtiefe und heißt daher bei Solon *Μέλαινα* „die Schwarze“. Hieber gehört auch *Melanippe* „Rappstute“, die dem Poseidon Zwillinge gebiert. Im Übrigen sei bemerkt, dass die kultische Bedeutung der Farben m. W. noch nie genauer untersucht worden ist.

## L'ARNUVANDAS D'ISMIRIKKA.

Par E. Cavaignac, Paris.

Mr. Götze a bien fait ressortir l'intérêt qui s'attache à la charte rendue par un roi Arnuvandas au sujet de la cité d'Ismirikka (KU B XXIII, 68, XXVI, 41) : le document atteste clairement la mainmise du Hatti-Kizwatna sur une notable partie du territoire mitannien. Il s'agit de savoir de quel Arnuvandas il émane.

Nous connaissons trois rois de ce nom : le fils de Dudhalijas, régnant vers 1240—1230, qui est hors de cause ici, le Mitanni n'existant plus alors ;

le fils du grand Subbiluliuma, qui régna un moment vers 1345 ;

et le mari de la reine Asmu-Nigal, qu'on est amené à placer au XV<sup>e</sup> siècle : je dirai quelles réserves je fais sur le témoignage des listes de sacrifices, mais beaucoup d'indices convergents conduisent à placer ce couple au début du « Nouvel Empire ».

(Les Arnuvandas plus anciens ne nous intéressent pas dans l'espèce).

Du mari d'Asmu-Nigal, nous avons surtout une charte (KBo V, 7) qui nous donne deux renseignements :

il était père d'un Dudhalijas, prince-héritier et *tuhkantis* ;

il nomme à deux reprises, parmi les domaines qu'il attribue, un lieu dit « maison de Subbiluliuma ».

1°) Si le prince héritier n'est pas mort avant de régner, il ne peut guère être que l'arrière-grand-père de Subbiluliuma, nommé dans l'inscription du Nisantash.

Il est vrai que, dans deux listes de sacrifices, on voit paraître une reine Nikalmati, femme d'un Dudhalijas, qui semble précéder Asmu-Nigal. Voici les séquences : dans une liste

Dudhalijas — Nikalmati  
Arnuvandas — Asmunigal ;

dans l'autre

Nikalmati — Asmunigal — Duduhepa — Hienti.

S'il fallait croire que l'ordre chronologique est observé dans ces listes, le Dudhalijas qui paraît là serait le père d'Arnuvandas. Sinon, il pourrait se confondre avec la prince-héritier d'Arnuvandas, arrière-grand-père de Subbilliuma.

Je persiste à croire qu'il ne faut pas chercher, dans ces listes de sacrifices à des souverains ou souveraines défunts, plus d'ordre chronologique

que dans un calendrier de saints. En s'y fiant on se heurte partout à des difficultés. Sans chercher plus loin, dans la séquence

Nikalmati — Asmunigal — Duduhepa — Hienti,

où Nikalmati correspond à un premier Dudhalijas et Asmunigal à Arnuvandas, Hienti correspondant à Subbiluliuma, la reine Duduhepa correspond au moins aux deux souverains Hattusil II et Dudhalijas II, grand-père et père de Subbiluliuma, ce qui serait difficile à expliquer.

20) La « maison de Subbiluliuma » m'avait fait voir là un souvenir du grand roi de ce nom, et dans l'Arnuvandas de la charte qui cite ce lieu-dit l'Arnuvandas du XIII<sup>e</sup> siècle. Mais il peut s'agir d'un autre Subbiluliuma.

Justement, un document récemment publié contient le serment prêté par les gens de Hatti à un roi Subbiluliuma, fils de Dudhalijas, petit-fils de X...<sup>1)</sup> et descendant d'un autre Subbiluliuma. Si, comme il est probable, le roi qui reçoit le serment est le grand Subbiluliuma, nous ferions ici connaissance avec un ancêtre homonyme, peut-être le roi qui a inauguré la nouvelle lignée royale après le règne de Télébinush (vers 1500). Ce serait lui qui aurait donné son nom à la « maison » dont parle l'Arnuvandas mari d'Asmunigal.

Bref, on reconstituerait ainsi la série des rois hittites après Télébinush :  
Subbiluliuma I après 1500

(Dudhalijas I mari de Nikalmati, vers 1475?)

Arnuvandas mari d'Asmunigal, avant 1450

Dudhalijas II, après 1450 (mari de Nikalmati?)

<sup>1)</sup> Le document en question figure dans les *Boghazköi-Tafeln i. Archaeol. Mus. zu Ankara* III, 3 (1948), n° 56.

On y distingue d'abord, dans le préambule (R<sup>o</sup> I, l. 5 sqq.),

Šuppilulī] amas LUGAL.GAL LUGAL KUR URU KUBBABAR [UR.SAG DUMU  
Tudhalija LUGAL.GAL LUGAL] KUR URU KUBABBAR UR.SAG[DUMU.DUMU.  
ŠU ŠA — . LUGAL.GAL LUGAL KUR URU KUBABBAR UR,] ŠAG SA(G).BAL.  
BAL Šuppilū [liuma ..... kii arku]var ijat.

Suivaient (très mutilés) une longue liste de divinités invoquées sans doute en témoins, et des stipulations où paraissent les gens de Hatti (V<sup>o</sup> III, l. 2, 29). Dans la formule finale, en majuscules, on distingue (V<sup>o</sup> IV, l. 16 sqq.):

— — [Hat]ti  
— — lin]kijaas  
— — — {h) Sub[bilul]uma  
— — — Dud] halija.

Il s'agit d'un serment prêté par des gens de Hatti à un Subbiluliuma, fils d'un Dudhalijas, descendant d'un autre Subbiluliuma.

Si l'ancêtre Subbiluliumu était le fameux roi de ce nom (1385—1349 env.), le descendant serait un Subbiluliuma II qui surgirait brusquement à nos yeux tout à la fin de l'empire hittite. L'hypothèse est bien invraisemblable.

Il est plus naturel de voir dans la pièce le serment prêté au grand Subbiluliuma au lendemain du coup d'Etat qui fit de lui le corégent de son père Dudhalijas. L'autre Subbiluliuma serait un ascendant ayant vécu vers 1500 avant J.-C.

Hattusil II vers 1425

Dudhalijas III vers 1400

Subbiluliuma II, environ 1385—1345.

Revenons à l'Arnuvandas de la charte d'Ismirikka. S'il se confond avec le mari d'Asmunigal, il faudrait placer vers 1450 la poussée hittite qui lui a permis de distribuer des fiefs jusqu'à Wasuggani, un moment capitale de Mitanni. La combinaison étrange de façon inquiétante le roi de Mitanni Saussatar.

*On peut aussi, me semble-t-il, voir dans l'Arnuvandas d'Ismirikka le roi qui a régné un moment après Subbiluliuma et avant Mursil II, vers 1345.*

A cette époque, nous avons deux renseignements sur le Mitanni. D'abord il s'est montré hostile aux Hittites après la mort de Subbiluliuma, qui y avait établi le roi Mattivaza. Ensuite, nous voyons Mursil s'y promener librement dans ses premières années, passant ses troupes en revue à Harran (9<sup>e</sup> année), faisant un sacrifice au fleuve Malas, qui ne peut être que le haut-Tigre ou le Khabour ou le Balikh (15<sup>e</sup> année). Tout cela s'accorderait bien avec une mainmise du Hatti-Kizwatna sur la partie occidentale du Mitanni.

La difficulté est d'imaginer à quoi pouvait être réduit, alors, le royaume de Mitanni? Les Annales de Mursil attestent que ce roi n'a rencontré de sa part aucune difficulté sérieuse. D'autre part, nous le voyons rentrer vigoureusement en scène, pour échapper à l'étreinte assyrienne, à l'avènement du roi Adadnirari I (1308), sous les rois Shattuara, puis Vasasatta.

Il est évident qu'à partir du début du XIV<sup>e</sup> siècle il a été ballotté entre les monarchies de Hattusas et d'Assur, jusqu'au moment où il a sombré définitivement.

Mais il subsiste là des lacunes dans nos connaissances.

---

# CONCERNING METHODS OF BIBLE-CRITICISM.

## LATE LAW IN EARLY NARRATIVES.

By *David Daube*, Cambridge.

### I.

In a recent publication,<sup>1)</sup> the present writer put forward the following thesis:

The historiographers responsible for the Biblical narrative of the exodus from Egypt construed that exodus as an application, on a higher level, of the social laws concerning the redemption of slaves. Admittedly, the particular social codes preserved in the Pentateuch may all be later than the narrative in question; more than that, it is clear that the narrative has strongly influenced certain sections of the codes. Nevertheless some basic postulates embodied in them, and even some detailed rules, doubtless go back to an earlier age. Consequently, if we find ideas common to these social codes and the narrative of the exodus, and if their presence in the latter seems less natural than in the former, the probability is that the narrative depends on the laws — not indeed on the codes as they now stand in the Pentateuch, but on such as preceded them.

To substantiate this thesis, the writer gave various illustrations, three of which may be quoted:

(1) The narrative of the exodus is dominated by the concept of God as *gō'el*, 'redeemer', of the nation, as the mighty relative or legitimate owner who enforces his right to recover a member of the family or property subjected to foreign domination. Surely, this presupposes legislation on redemption, legislation of the type to be met with in the Pentateuch. It so happens that the collections of rules extant in the Pentateuch are later than the narrative of the exodus. But they did not spring up from a vacuum. The narrative is modelled on earlier regulations with similar principles.

(2) An example of dependence on a detailed rule may be seen in the notion that the Israelites, as a result of their liberation by God, have become his people or slaves. Frequent reading of the Bible has accustomed us to this proposition, but it is far from self-evident. The explanation lies in the social laws. If a man redeems his property, it becomes his again; and even if he redeems a member of his family enslaved by a stranger, though according to the laws of the Pentateuch that person becomes free,

---

<sup>1)</sup> *Studies in Biblical Law*, 1947, pp. 42 ff.

there are indications that under a more primitive system he became the slave of the redeemer. The historiographers have transferred a legal consequence of ordinary redemption to the case of the exodus.

(3) Another example of this kind is the promise of God, 'And when ye go, ye shall not go empty'; a promise fulfilled when God 'gave the people favour in the sight of the Egyptians and they made them presents'.<sup>2)</sup> At first sight it is difficult to see the point of this incident, which is given much prominence. But everything becomes intelligible when we consider the social precept:<sup>3)</sup> 'And when thou sendest him (the slave, after seven years) out free from thee, thou shalt not send him out empty; thou shalt furnish him liberally'. The Egyptians are made to release the Israelites in the manner prescribed by the social codes. This does not mean that the narrator proceeded from the codes of the Pentateuch; he proceeded from prior ones, similar in this respect. As a matter of fact, the particular rule he had in mind in this case must have been very close to that preserved: the promise of God which derives from the earlier law and the first part of the law to be found in the Pentateuch shew a strikingly similar form, 'And when ye go — ye shall not go empty', 'And when thou sendest him out free from thee — thou shalt not send him out empty'.

Some authorities have taken exception to the writer's attitude. H. Cazelles says:<sup>4)</sup> 'Enfin l'auteur pourrait et devrait faire un usage plus poussé de la critique littéraire. Il y a maintenant des résultats acquis qui permettent d'éviter certaines hypothèses. Ainsi Mr Daube ne serait pas amené à supposer que le récit de la sortie d'Egypte s'inspire de la législation du Deutéronome qui prescrit de gratifier l'esclave libéré. Le Deutéronome est certainement postérieur au code de l'alliance qui ignore cette disposition et se rattache toutefois à des documents qui connaissent la sortie d'Egypte, entre autre celui qui précise justement que les israélites ont dépouillé les égyptiens. C'est donc bien ce récit qui inspire le Deutéronome et non l'inverse.' Probably, G. R. Driver has the same point in mind when complaining<sup>5)</sup> that 'the critical analysis of the Hebrew documents is almost totally disregarded'.

After what has been said above, it is hardly necessary to repeat that late law, i. e. law handed down to us in late collections, may perfectly well underlie early narratives. Roman lawyers have long realized that a joke in Plautus may allude to a provision the proper text of which appears for the first time in Gaius, and New Testament experts that a pericope in Mark may be based on a teaching of which our first direct knowledge comes from

<sup>2)</sup> Exodus 3. 21, 12. 36.

<sup>3)</sup> Deuteronomy 15. 13.

<sup>4)</sup> *Bibliotheca Orientalis*, vol. 5, 1948, pp. 63 f.

<sup>5)</sup> *Book List of Society for Old Testament Study*, 1947, p. 26.

John. No modern scholar in either field would claim that if an idea is common to Plautus and Gaius, or Mark and John, Gaius must inevitably have borrowed from Plautus or John from Mark. But it is no less of a simplification when historians of Biblical law are unwilling to decide on its own merits each coincidence between an early story and late legislation. (It is not denied that there is a presumption — but no more — in favour of the latter being influenced by the former.) In fact, by neglecting possibilities like that outlined, we should be losing a most valuable means of reconstructing the state of law that prevailed prior to the codes of the Pentateuch. Plautus allows us to trace the initial stages of some Gaian provisions, Mark of some Johannine teachings, and the narrative of the exodus of parts of the social legislations of Deuteronomy and the Priestly Code.

Cazelles, however, holds that the illustration given above under (3) is open to a further, more specific objection. The promise of God that the Israelites shall not leave Egypt as beggars occurs in the Elohist. It is in the same source, the Elohist, that we find the Book of the Covenant which, in the section on the release of slaves,<sup>6)</sup> says nothing about making them presents. How, then, could the Elohist (as the present writer affirms) have referred to a law such as appears in Deuteronomy, where presents are enjoined? Even granted that some of the rules fully preserved only in Deuteronomy go back to the age of the Elohist and are made use of in this epic, can we include among them a rule which would have excellently fitted into the Book of the Covenant, yet is absent from it?

The answer is that we can. The argument against it, like the more general one combated above, rests on an over-simplified view of the nature of Biblical sources. Were it one single person who both invented and wrote down all the narratives contained in the Elohist as well as the Book of the Covenant, it would indeed be surprising if any of the former alluded to an advanced provision not in the relevant section of the latter. In reality, however, the Elohist means a conglomeration of material of very different periods and places of origin. Certainly, there are features common to the various components and marking them off from the components of other sources; there are even features marking off this source in its entirety from any other. In a sense, therefore, the source forms a coherent whole. But the fact remains that it is a composite whole. In the same way, K is distinct from the rest of the Iliad, yet within K at least two separate 'sub-sources' can be detected. There is no harm in personifying the Elohist, using pronouns like 'he' etc. — it will be done in this article — provided we never forget that we are thereby putting up with a measure of inaccuracy of expression for the sake of convenience and vividness. But we

---

<sup>6)</sup> Exodus 21. 2 ff.

shall go wrong if we do forget. The Elohist means not a single person, but a literary stratum. As the Book of the Covenant is unquestionably among the very oldest portions of the Elohist, it would be rash to rule out the possibility of one or the other of his narratives (more exactly, the narratives belonging to this source) resting on far more recent legislation.

In the Book of the Covenant, we come across a decree:<sup>7)</sup> 'Whosoever lieth with a beast shall surely be put to death.' Nothing is said about him who takes another man's wife. If we adopt the standpoint of Cazelles, we must conclude that the Elohist had never heard of a statute threatening punishment for adultery. Statutes to this effect do not occur till Deuteronomy and the Priestly Code; none appears in the Book of the Covenant, though there is a place where we might expect one; the Book of the Covenant forms part of the Elohist — so (on the basis of Cazelles's argument) the Elohist was not acquainted with any such law. In actual fact, however, it may safely be assumed that such decrees existed already in the era of the Book of the Covenant. That the Elohist at any rate knew one, and that it underlies one of his narratives, will be demonstrated presently, under II. Indeed, its very wording can be shewn to have been remarkably close to that preserved in Deuteronomy. The case furnishes a cogent parallel to the presents received by the Israelites on being freed.

## II.

The narrative of Abimelech and Sarah contains a dialogue between God and the king<sup>8)</sup> in which the problem of sinning in error, or more precisely, of adultery in ignorance of the woman's status, is raised in all its gravity. [This is true of neither of the two parallel stories.<sup>9)</sup>] Abimelech has taken Sarah into his harem, unaware that she is Abraham's wife. God now tells him that he must die because he has committed adultery. Abimelech, however, urges that he is innocent. God admits it, and a compromise is reached.

There is no need here to analyse the solution of the problem offered by the author.<sup>10)</sup> Two points, however, should be noted. First, the problem is of a legal character. In the Assyrian collection of statutes, a special provision exempts from punishment him who cohabits with another's wife without knowing that she is married.<sup>11)</sup> Secondly, the problem is presented from a lawyer's point of view, that is to say, reference is made to legal

<sup>7)</sup> Exodus 22. 18 (19 in the versions).

<sup>8)</sup> Genesis 20. 3 ff.

<sup>9)</sup> Genesis 12. 11 ff., 26. 7 ff.

<sup>10)</sup> For some aspects, see the writer's articles in *The Guardian*, no. 5195, 1945, p. 262 n. 3, and *Mélanges De Visscher*, 1949.

<sup>11)</sup> Par. 14.



rules and legal terms are employed. Abimelech's plea 'Wilt thou slay also a righteous nation?'<sup>12)</sup> alludes to a command from the Book of the Covenant enjoining fair administration of justice:<sup>13)</sup> 'And the innocent and righteous slay thou not.' The payment of composition to Abraham takes place in strictly legal form; for example, he is paid as Sarah's brother, not as her husband — 'Behold, I have given thy brother a thousand pieces of silver'.<sup>14)</sup> It is as her brother that he is her guardian. Possibly, when Abimelech so strongly emphasizes that Sarah also, not only Abraham, withheld from him an essential part of the truth ['and she, even she herself, said, He is my brother'<sup>15)</sup>], the explanation again may be sought in the law of the time. He may be implying that he is excused not only by his error but also by her willingness to come: the Assyrian collection already adduced seems to declare free from punishment not only him who commits adultery in ignorance of the woman's status, but also him who does it knowingly but at her suggestion.<sup>16)</sup>

The question 'Should a person guilty of a certain crime be put to death even if he acted unaware of material circumstances?' can be asked only when it is established that, in general, the deed concerned constitutes a capital offence. The Draconian inscription acquits a man who kills another if it happens in wartime and he mistook the victim for an enemy.<sup>17)</sup> Obviously, the regulation would have been superfluous had there been no laws directed against murder. Just so, the dialogue between God and Abimelech deals with the problem whether Abimelech deserves death even though he never knew that Sarah was Abraham's wife. It follows that both the author and his public took it for granted that, normally, an adulterer was to suffer the death-penalty. It is only saying the same in a different way to maintain that the menacing words with which God addresses Abimelech must somehow derive from a statute imposing the death-penalty on adultery; the sentence 'Behold, thou shalt die for the woman which thou hast taken, for she is married to an husband'<sup>18)</sup> must be a quotation, adapted to the purpose of the story, of a law dealing with this crime.

Fortunately, it is possible to trace the law. The verb *ba'al*, here rendered by 'to marry', is not frequent. It is to be found only here in the Elohist. In addition we meet with it in Deuteronomy, Isaiah, Malachi, Proverbs, Chronicles and Sirach. But the particular form in which it is

<sup>12)</sup> Genesis 20. 4.

<sup>13)</sup> Exodus 23. 7.

<sup>14)</sup> Genesis 20. 16. See O. Procksch, *Die Genesis*, 1913, p. 296, though some of his conclusions may need modification.

<sup>15)</sup> Genesis 20. 5.

<sup>16)</sup> Par. 16.

<sup>17)</sup> See the writer's remarks in *Mélanges De Visscher*, 1949.

<sup>18)</sup> Genesis 20. 3.

used in the verse under discussion, *bē'ulath ba'al*, 'married to a husband', recurs only in one other passage, namely, in that statute in Deuteronomy which lays down the death-penalty for adultery:<sup>19)</sup> 'If a man be found lying with a woman married to an husband, then they shall both of them die, the man that lay with the woman and the woman.' The parallel cannot be accidental. There are ways of expressing adultery without bringing in this phrase; indeed, the Pentateuch deals with adultery in several other chapters<sup>20)</sup> and adultery is mentioned outside the Pentateuch,<sup>21)</sup> yet this phrase never appears again.

It should be observed that there is a further analogy. The statute says 'then they shall both of them die' (*umethu*); God says to Abimelech 'behold, thou shalt die' (*hinnekhameth*). Here also, different expressions would be available, for example, 'thou shalt surely die' (*moth tamuth*), actually used by God towards the end of the dialogue, where he orders the return of Sarah: 'and if thou restore her not, thou shalt surely die'.<sup>22)</sup> Admittedly, if this were the only point of contact, it would not amount to much. But coupled with the other, 'married to a husband', it greatly strengthens the argument. The conclusion is inescapable that underlying the narrative of Abimelech and Sarah there is legislation of the kind preserved in Deuteronomy.

It is legislation of that kind, it is a statute approaching that to be found in Deuteronomy, not necessarily the very identical statute. There may, therefore, have been important differences between the law which the Elohist had before him (if we may personify this source) and that now in Deuteronomy. For instance, the latter emphatically places on the same level both the man taking another's wife and that wife. It is conceivable that in the law which the Elohist had before him, punishment was confined to the man — at least, punishment by the public authority. God at any rate threatens Abimelech only, not Sarah as well. However, the circumstances assumed by the narrative are so exceptional that it would be unsafe to deduce too much.

If we applied Cazelles's criteria, we should arrive at the result that the Elohist was unacquainted with any law demanding the death of an adulterer; and that the close correspondence between God's condemnation of Abimelech and the condemnation of adultery in Deuteronomy was due to the statute being modelled on the narrative. But this is manifestly unacceptable. As pointed out above, there would have been no occasion for

<sup>19)</sup> Deuteronomy 22. 22.

<sup>20)</sup> Exodus 20. 14, Deuteronomy 5. 17 (18 in the versions), Leviticus 20. 10, Numbers 5. 11 ff.

<sup>21)</sup> E. g. II Samuel 11. 2 ff.

<sup>22)</sup> Genesis 20. 7.

the Elohist to go into the problem of the punishability of adultery in error had the punishability of adultery in general not been settled beyond doubt. Moreover, the statute in Deuteronomy, with its insistence on the equal guilt of the adulterer and adulteress, could not have been evolved from the narrative, which entirely lacks this idea — no matter whether or not it was also lacking in the actual law of that period.

But, Cazelles would object, it is impossible that the Elohist, whose Book of the Covenant imposes the death-penalty on intercourse with a beast but not on intercourse with another man's wife,<sup>23</sup>) should have based one of his stories on a provision imposing the death-penalty on the latter. The writer agrees that it is impossible so long as we think of the Elohist as one person, creator of all the stories as well as the Book of the Covenant, and so long as we think of Deuteronomy as the work of a day, none of its laws having any forerunners whatever. However, once we realize, on the one hand, that the Elohist includes material of various ages, so that the story in question may well have received its final shape far later than the Book of the Covenant, and on the other, that Deuteronomy incorporates much ancient lore, so that the statute in question, in some form or other, may well go back to the period of the story, no obstacle remains in the way of the thesis here advanced. There is no reason why late law, in the sense of law coming to the surface in late sources only, should not occasionally play a part in early narratives.

Here the discussion of the narrative of Abimelech and Sarah might be concluded. It has been demonstrated that if 'And when ye go, ye shall not go empty' is dependent on some rule like 'And when thou sendest him out free from thee, thou shalt not send him out empty',<sup>24</sup>) this is paralleled by the dependence of 'Behold, thou shalt die for the woman which thou hast taken, for she is married to an husband' on some rule like 'If a man be found lying with a woman married to an husband, then they shall both of them die'.<sup>25</sup>) However, it may be worth drawing attention to two more points in the narrative reminiscent of law which comes to the surface only in the later sources of the Pentateuch.

In the first place, let us consider Abimelech's assurance:<sup>26</sup>) 'In the integrity of my heart and innocency of my hands have I done this.' Both 'integrity of heart' and 'innocency of hands' are phrases recurring only in the Psalms, except that the former appears once in Kings,<sup>27</sup>) in a pericope usually ascribed to the Deuteronomist. In the legal sphere, a washing of the hands may be found in Deuteronomy, where it is laid down that if

<sup>23</sup>) Exodus 22. 18 (19 in the versions).

<sup>24</sup>) Exodus 3. 21, Deuteronomy 15. 13.

<sup>25</sup>) Genesis 20. 3, Deuteronomy 22. 22.

<sup>26</sup>) Genesis 20. 5.

<sup>27</sup>) I Kings 9. 4.

a murdered man is discovered near a city and the murderer cannot be caught, the elders 'shall wash their hands and say, Our hands have not shed this blood neither have our eyes seen it'.<sup>28)</sup> The idea is that, in strictness, the city is responsible, but by performing the necessary ceremony it will escape punishment; and the washing symbolizes not only non-participation in the actual murder, but also abstention from indirect help, from condoning ('neither have our eyes seen it') — in brief, moral innocence. It is moral innocence which, in the narrative, is expressed by 'integrity of heart and innocency of hands'. In strictness, Abimelech is responsible, he has taken Sarah into his harem; but morally he cannot be blamed. One would think that ceremonies of the nature of that prescribed in Deuteronomy, and accompanied by just such protestations, must have been in use for a considerable time before 'innocency of hands' could acquire the figurative sense outlined. It may be added that even Pilate, by washing his hands,<sup>29)</sup> meant to dissociate himself morally from a deed actually done under his auspices.

In the second place, God commands Abimelech to 'restore' Sarah in order that Abraham may pray for him; accordingly, the king 'took sheep and oxen and menservants and womenservants, and gave them unto Abraham, and restored him Sarah his wife'.<sup>30)</sup> This reminds one of a far later section in the Priestly Code, concerning the return of things stolen or embezzled:<sup>31)</sup> 'And he shall restore that which he took away; and he shall replace it in the principal, and shall add a fifth part more thereto, and shall give it unto him to whom it appertaineth; and he shall bring his trespass offering unto the Lord.' Needless to say, adultery and theft were closely allied crimes in ancient law;<sup>32)</sup> so we are justified in comparing the narrative and the statute. It is interesting that in both there is restoration of the main object, an additional payment and some act to conciliate God — a prayer in the narrative, an offering in the statute. On the other hand, the verbal resemblance is limited to the two terms 'to restore' (*heshibh*) and 'to give' (*nathan*). It is not, indeed, quite insignificant, since a number of more or less synonymous terms might have served. But it is not enough to prove real dependence. In this case, therefore, the more probable conclusion is that the author of the narrative followed, not a direct predecessor of the statute cited, but some other statute, or even unwritten custom, of a similar tendency.

<sup>28)</sup> Deuteronomy 21. 7.

<sup>29)</sup> Matthew 27. 24.

<sup>30)</sup> Genesis 20. 7, 14.

<sup>31)</sup> Leviticus 5. 23 ff. (6. 4 ff. in the versions).

<sup>32)</sup> See e. g. Exodus 20. 14 f., Deuteronomy 5. 17 (18 f. in the versions), II Samuel 12. 1 ff. For Greek law, see B. Daube, *Zu den Rechtsproblemen in Aischylos' Agamemnon*, 1938, pp. 108 ff.

## III.

It may be useful to recall two further instances of late law in early narratives mentioned by the writer in the book adverted to above.<sup>33)</sup>

1. In Deuteronomy, it is ordained:<sup>34)</sup> 'The fathers shall not be put to death for the children, neither shall the children be put to death for the fathers; every man shall be put to death for his own sin.' The principle is stated in similar terms by various prophets,<sup>35)</sup> and a quotation of the rule occurring in Kings<sup>36)</sup> seems to be due to the Deuteronomist. It is widely held that, as a deliberate religious-legal policy, individual responsibility cannot be earlier than the seventh century and may be later.

This theory, however, is incompatible with the narrative of Joseph as told by the Yahwist. When the brothers all offer to share the fate of Benjamin, who has been convicted of theft, Joseph exclaims:<sup>37)</sup> 'God forbid that I should do so; but the man in whose hand the cup has been found, he shall be my slave; and as for you, get you up in peace unto your father.' It is true that he has his private motives for not making them answerable communally. But the author of the story could not have represented him as rejecting the proposal with such vehemence ('God forbid'), and the readers of the story could have made no sense of the incident, if they had not been familiar with a fairly advanced formulation of the case for individual responsibility. Probably there already existed some statute proclaiming the principle — this entire portion of the Joseph narrative is permeated with legal thought — but whether it resembled that to be found in Deuteronomy or was couched in an entirely different way, it is impossible to decide.

At any rate, the Yahwist is the oldest narrative source of the Bible. The passage discussed presupposes a legal idea handed down to us *ex professo* only in documents of the era of the great prophets. There is nothing surprising in this, unless we overlook the distinction between a source as a whole and the material from which it is made up. Late institutions may be adumbrated in early sources, and early institutions may first be revealed in late ones.

2. In the whole of the Bible, with the exception of one passage, no mention is made of *locatio conductio rei*. Our first direct knowledge of this contract comes from Rabbinic literature. It can be shewn that the verb *šakhar* and its derivatives, with that one exception,

---

<sup>33)</sup> *Studies in Biblical Law*, 1947, pp. 242 ff., and particularly p. 245, on individual responsibility, and pp. 16 ff. on *locatio conductio rei*.

<sup>34)</sup> Deuteronomy 24. 16.

<sup>35)</sup> E. g. Ezekiel 18. 19 f.

<sup>36)</sup> II Kings 14. 6.

<sup>37)</sup> Genesis 44. 17.

invariably refer to *locatio conductio operarum*. Yet there is that one passage, in an early narrative, from which we may see that *locatio conductio rei* did exist in Biblical times. Leah, having given Rachel Reuben's mandrakes for a promise that Rachel will cede her Jacob for one night, says to Jacob:<sup>38)</sup> 'Thou must come unto me, for surely I have hired thee with my son's mandrakes.' 'To hire' is here used metaphorically; but the metaphor proceeds, not from *locatio conductio operarum*, where A hires from B B's own services, but from *locatio conductio rei*, where A (Leah) hires from B (Rachel) an object belonging to B (Jacob). Clearly, the latter type of contract must have been in use, otherwise no metaphor could have been based on it. A story of the Yahwist thus provides evidence of a contract which, apart from it, remains underground until the Talmudic age.

Cazelles<sup>39)</sup> accepts the first part of the writer's thesis, i. e. that *šakhar* normally denotes *locatio conductio operarum*. He thinks, however, that we may go even further, and that even Leah's metaphor has regard to this contract, not to *locatio conductio rei*. Leah, he contends, has in mind Jacob's services, and the fact that she pays Rachel, not Jacob himself, is of little moment. 'Mr. Daube y voit un cas exceptionnel de *locatio conductio rei*, tous les autres emplois du terme hébreu *šakhar* impliquant *locatio conductio operarum*. Au prix des mandragores de Ruben, Lia aurait loué Jacob a Rachel. Mais il est difficile de considérer Jacob comme appartenant à Rachel et représentant la chose louée; il paraît plus naturel d'interpréter le 'Je t'ai loué' de Lia, comme une *locatio operarum*: c'est la nuit de Jacob, ses actes pendant cette nuit qui sont loués par Lia. Il ne convient d'insister sur des détails comme le paiement à Rachel, c'est plutôt à sa propre dépossession que pense Lia dans la phrase clé qui va expliquer le nom d'Issachar.'

This, however, is explaining away a definite element of the bargain. The essential difference between *locatio conductio operarum* and *locatio conductio rei* is precisely that whereas in the former I pay the person whom I hire, in the latter I pay the owner of the object that I hire; and the object may be inanimate, a house, a plough, or animate, a beast, a slave. In the latter case, I hire the object with a view to the services I shall obtain, but it is none the less *locatio conductio rei*. Leah pays Rachel in order to get Jacob and his services. She compares the transaction to a contract of hire. It must be *locatio conductio rei*. Cazelles says that it is difficult to conceive of Jacob as owned by Rachel. But Leah does ironically represent him in this way: 'I have hired thee with the mandrakes' — scil. which I paid Rachel, your owner. Actually,

<sup>38)</sup> Genesis 30. 16.

<sup>39)</sup> *Bibliotheca Orientalis*, vol. 5, 1948, p. 62.

there is confirmation in the verse immediately preceding,<sup>40)</sup> where Leah complains to Rachel: 'Is it small matter that thou hast taken my husband?' Jacob is likened to a slave, to be kept or let out by his mistress as she pleases.

Still, Cazelles's criticism does suggest a line by pursuing which it may be possible to find out a little more about the evolution of *locatio conductio* in Biblical law. It is certainly true that of the several varieties of *locatio conductio rei*, hire of a slave is nearest to *locatio conductio operarum*. It is nearer, that is, than hire of a beast, much nearer than hire of an inanimate thing. (In Roman legal works, terms more strictly applicable to *locatio conductio operarum* are occasionally transferred to hire of a slave from his owner.) Since the metaphor put into Leah's mouth refers to hire of a slave, it is perhaps unsafe to conclude that the contract of *locatio conductio rei* was then recognized in all its forms. It would be more cautious to say that, besides *locatio conductio operarum*, there existed at least one variety of *locatio conductio rei*, namely, that nearest to *locatio conductio operarum*, hire of a slave.

If this is correct, a curious result emerges. For it would seem that, in Hebrew law, *locatio conductio rei* was evolved from *locatio conductio operarum*. In other words, first came the contract of hire by A from B of B's own services (*locatio conductio operarum*), next the contract of hire by A from B of B's slave (*locatio conductio rei* nearest to *operarum*), and only after that contracts like hire by A from B of B's house (*locatio conductio rei*). In Babylonian law, to go by J. G. Lautner,<sup>41)</sup> the opposite development took place: *locatio conductio operarum* was evolved from *locatio conductio rei*. First came hire by A from B of B's house or slave, and only then hire by A from B of B's own services, modelled on hire of a slave. In both systems, hire of a slave would have constituted the bridge, but the crossing would have begun from different ends. It would lead too far afield here to speculate on the economic factors accounting for the contrast, beyond remarking that in a relatively poor society it will naturally be *locatio conductio operarum* that predominates, whereas in a state like Babylonia (or Rome), rich in slaves and other property, it will be *locatio conductio rei*.

Driver also<sup>42)</sup> disagrees with the writer's interpretation of Leah's speech, but his point is more easily met. He considers it 'extremely far-

<sup>40)</sup> Genesis 30. 15.

<sup>41)</sup> See *Altbabylonische Personenmiete und Erntearbeiterverträge*, 1936.

<sup>42)</sup> L. c.

fetched' to maintain that 'when Rachel gives up Jacob for a night to Leah, it is *conductio rei*'. Of course it is not *conductio rei*. Neither does Rachel really own Jacob, nor does Leah really hire him. But Leah's speech contains a metaphor taken from law, a legal term used figuratively, 'I have hired thee', and it is surely legitimate to ask what may have been the actual institution reflected in the simile.<sup>43)</sup> The answer is that the institution reflected here — reflected, not directly operating — is *conductio rei*, or at least one variety of it. Which proves the existence in the age of the Yahwist of that type of contract no less than if we had before us an actual, non-figurative, legal arrangement falling in that category. In a way, the evidence is the stronger since, as a rule, such metaphors derive from thoroughly familiar, long-established institutions. Even if we were not informed in earlier sources,<sup>44)</sup> we should still know that the institution of divorce was recognized in the time of the great prophets, and that in certain circumstances a bill of divorce used to be written, from Isaiah's 'Thus saith the Lord, Where is the bill of your mother's divorcement, whom I have put away?', and Jeremiah's 'For all the causes whereby Israel committed adultery I had put her away and given her a bill of divorce.'<sup>45)</sup> It would be no valid objection to point out that neither Isaiah nor Jeremiah is speaking of a real divorce. The metaphorical reference would be good enough testimony. 'My true love hath my heart and I have his, By just exchange one for another given' shews that Sir Philip Sidney was familiar with the legal notion of exchange, and we could even draw conclusions as to the main features of the contract. We could do it though, of course, the case he puts is not exchange.

To sum up, certain early narratives must be explained by reference to law *ex professo* set forth only in later documents. This implies no disregard of the major results of Bible criticism. On the contrary, it means applying the critical methods more energetically though less mechanically; and, in comparison with other fields of research generally more progressive than Biblical Law, such as Roman Law or New Testament studies, it means bringing these methods up to date.

---

<sup>43)</sup> That there is no more than a simile was already stressed by the writer in *Studies in Biblical Law*, 1947, pp. 17 ff.

<sup>44)</sup> Deuteronomy 24. 1 ff.

<sup>45)</sup> Isaiah 50. 1, Jeremiah 3. 8.



## GILGAMESŔ ET L'HISTOIRE DE L'AGENT.

Par *Madeleine David*, Paris-Praha.

Lorsque, en 1913, le professeur B. Hrozný publiait son important ouvrage sur les céréales en Babylonie, la définition qu'il présentait de son dessein fondamental, apparaissait aussi dès l'abord comme une critique à l'égard de la plupart de ses devanciers en assyriologie: « Tandis que l'on a, jusqu'alors, voué l'attention la plus intense à l'histoire politique et intellectuelle, à la littérature, à la religion, à la mythologie des Babyloniens, l'on a, d'un autre côté, presque complètement négligé les multiples problèmes touchant l'organisation économique de ces pays, de si ancienne civilisation cependant ».<sup>1)</sup> L'introduction aux *Céréales* se termine par un appel dans lequel le fouilleur est adjuré en termes graves, pressants, de ne point rejeter avec dédain les restes végétaux anciens qu'il lui sera donné de découvrir. Car, dit encore l'auteur, « de tels vestiges de la civilisation assyro-babylonienne ne le cèdent aucunement en importance aux inscriptions ou aux oeuvres d'art laissés par ces peuples anciens »;<sup>2)</sup> ils permettront non seulement de reconstituer, parallèlement à l'histoire spirituelle, l'histoire économique, mais aussi, à l'occasion, de déterminer d'importants contacts entre peuples. Ce programme de méthode s'est trouvé par la suite accompli. Depuis quarante ans et plus, l'effort de celui auquel il est ici rendu hommage, n'a cessé en effet de se poursuivre en trois voies qui, bien souvent, se sont rejointes: histoire « pure »; déchiffrement de langues et écritures inconnues; enfin et constamment, histoire économique de la Babylonie et de tous les pays composant l'aire du rayonnement babylonien (la Crète incluse).

Or, en 1938, dans une communication à l'Institut de France, M. Hrozný a développé sous un nouvel aspect, la recherche auparavant illustrée par les *Céréales*. Rappelons le fonds de ce bref travail, intitulé « Le nom et le caractère de Gilgames ».<sup>3)</sup> Ce nom, sumérien d'origine, est à interpréter comme signifiant « l'homme (héros) du feu (et) de la hache », Gilgames étant par là même proclamé patron de tous ceux qui travaillent les métaux

---

<sup>1)</sup> *Das Getreide im alten Babylonien* (Wien, 1913), p. 3. L'auteur relève d'ailleurs (p. 7, n. 1), l'intérêt très tôt manifesté à l'égard de ses premières publications concernant ce même sujet, par des assyriologues français (tels que F. Thureau-Dangin, dans la *Revue d'Assyriologie*).

<sup>2)</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>3)</sup> *C.-r. de l'Acad. des Inscript. et B.-L.*, 1938, p. 114 et suiv.

et le bois : forgerons, orfèvres, charpentiers. Le personnage de Gilgameš caractériserait, en définitive, les Sumériens créateurs d'une civilisation urbaine, devenus suprêmement experts en arts et métiers. Quelque temps plus tard, dans une nouvelle communication,<sup>4)</sup> M. Hrozný soulignait la présence, dans les listes royales babyloniennes les plus anciennes — première dynastie de Kiš et première dynastie d'Uruk — de nombreux noms de valeur symbolique ; la série de ces noms semble ainsi recomposer un tableau des différentes étapes suivies par la civilisation suméro-akkadienne en ses débuts, Gilgameš et les techniques supérieures occupant précisément dans la série énumérative de ces progrès, une place culminante : « Cette civilisation est, avec lui, accomplie, achevée, sans que rien d'essentiel puisse venir encore s'y ajouter. Les rois qui suivent Gilgameš ne sont plus que de simples hommes, soit historiques, soit non-historiques ».<sup>5)</sup> Enfin, dans sa grande Histoire — récemment traduite en français par nos soins —, M. Hrozný, continuant le déroulement de sa pensée, a cru pouvoir déceler un lien entre Gilgameš et le Prométhée grec, sans préjudice des plausibles rapprochements, antérieurement signalés, entre Gilgameš d'une part, et les légendaires figures d'Hercule et d'Ulysse d'autre part.<sup>6)</sup> Une autre indication terminera la revue de ces mémorables suggestions : traitant de l'un des thèmes de la glyptique orientale illustrant les exploits de Gilgameš et d'Enkidu, l'auteur déclare entrevoir dans la lutte des héros contre le taureau, le symbole de la domestication de l'espèce bovine par l'homme.<sup>7)</sup>

Dans cet enchaînement de vues (en évident rapport avec l'introduction aux *Céréales*, plus haut citée), il n'est, pensons-nous, aucunement interdit d'apercevoir plus de philosophie que ne l'a consciemment voulu l'auteur lui-même. Ces observations et hypothèses, groupées toutes autour d'une intuition centrale, dès 1913 bien définie, ne contiendraient-elles point en germe un principe de recherche et d'explication de la pensée babylonienne, principe non exclusif d'ailleurs, jusqu'à présent encore beaucoup trop méconnu ? Ce n'est plus tant des procédés de culture ou d'élevage, ni des techniques, extérieurement déterminés en leur matérialité, qu'il s'agit,<sup>8)</sup> mais bien des hommes qui parvinrent à exécuter, à inventer de telles opérations utiles à leur vie, de l'agent donc ou, plus exactement, des réactions internes de

<sup>4)</sup> « Sur la première dynastie de Kiš », *ibid.*, p. 360 et suiv.

<sup>5)</sup> *Ibid.*, p. 364. Cf. *Histoire de l'Asie Antér.*, p. 98.

<sup>6)</sup> V. *Histoire de l'Asie Antérieure, de l'Inde et de la Crète* (Paris, Payot, 1947), p. 86-87, et p. 214 et 223 (rôle de la civilisation hittite à cet égard ; cf. également p. 268 et suiv., sur rôle des « Hittites » hiéroglyphiques à époque plus ancienne, dans propagation du thème de Gilgameš luttant contre des fauves, dans la vallée de l'Indus).

<sup>7)</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>8)</sup> Tous ouvrages dont le mérite premier peut et doit, selon notre auteur, être attribué aux seuls Babyloniens. V. par ex. le ch. IV des *Céréales*, où est étudiée la fabrication de la bière dans l'Orient ancien (cf. *Hist. de l'Asie Antér.*, p. 72 et suiv.).

celui-ci: en d'autres termes, de la *conscience de l'agent*. Parmi les exemples typiques à travers lesquels s'exprime cette conscience qui fut propre à toute une civilisation, sont précisément les noms symboliques des rois des dynasties de Kiš et d'Uruk. Cette série n'est cependant encore qu'un schéma, et c'est aux monuments figurés de l'art mésopotamien (sceaux et reliefs), relatifs au héros Gilgameš, et surtout aux textes légendaires et épiques célébrant les exploits du même,<sup>9)</sup> qu'il nous faut avoir recours pour découvrir la plus vivante, la plus éloquente expression de cette conscience. Notre vœu serait de montrer combien peuvent se trouver renouvelés et unifiés, à la lumière de ce point de vue, les « problèmes Gilgameš » (la question des origines premières, complexes peut-être, de Gilgameš, demeurant réservée), et de prouver que, dans la totalité des documents figurés ou écrits, non proprement religieux,<sup>10)</sup> la constante caractéristique de Gilgameš et d'Enkidu, les deux inséparables, complémentaires, est d'apparaître en tant qu'agents par excellence.

Pour nous en tenir d'abord aux représentations du personnage identifié, le plus souvent, avec Gilgameš, nous nous bornerons à enregistrer les plus récentes données de la documentation et à émettre quelques brèves observations. Le cycle du héros luttant contre bêtes sauvages et monstres, et protecteur du bétail,<sup>11)</sup> est, on le sait, l'un des principaux témoins de la communauté de civilisation — et, probablement, de pensée — ayant uni, à l'époque archaïque, l'Asie Antérieure et l'Égypte, et ayant eu, vraisemblablement, la Mésopotamie pour foyer. Le problème suscité par le fameux couteau de Gébel el-Arak paraît maintenant élucidé, d'après M. Contenau, ceci grâce surtout à la trouvaille de la très révélatrice stèle de Warka (période de Jemdet-Nasr).<sup>12)</sup> La dite stèle représente deux chasseurs, exactement vêtus comme le « Gilgameš » du couteau, armés l'un d'une lance, l'autre d'un arc, avec lesquels ils luttent contre trois lions. Un lien particulièrement sensible nous semble à déceler ici entre le thème de chasse et le thème guerrier, si souvent traité également, à toutes époques. Qu'il

<sup>9)</sup> V. notre article « De quelques problèmes soulevés par l'Epopée de Gilgameš », *Rev. des études sémit.*, 1939, I.

<sup>10)</sup> Sur les diverses fonctions religieuses de Gilgameš, v. entre autres Dhorme, *Relig. de Babyl. et d'Asyrie*, p. 52, 88, 189, 196; cf. A. Audin, *Archiv Orientalní* XVI (1949), p. 269 et suiv.

<sup>11)</sup> Sur le problème de l'identification du personnage, v. entre autres E. Borowski, *Cylindres et cachets orientaux conservés dans les collections suisses: Mésopotamie* (Université de Genève, 1946), p. 95 et suiv.; p. 101 et suiv., résumé et discussion des doutes exprimés par maints archéologues allemands au sujet du « Gilgameš », l'auteur concluant au contraire par l'affirmative.

<sup>12)</sup> V. G. Contenau, *Manuel d'Archéol. orient.*, t. IV (1947), p. 1984 et 2061 et suiv.; p. 2064, résumé et conclusion, où sont également invoqués les travaux de B. Hrozný. A noter encore, pour la période dynastique archaïque, le « Gilgameš » du vase de Tell-Agrab, p. 2035. V. enfin, p. 2047, cylindres du cimetière royal d'Ur (cf. t. III, p. 1537, décor Gilgameš sur un devant de harpe de même provenance).

s'agisse du roi triomphant de ses ennemis, ou bien du chasseur, ou encore par la suite, du roi-chasseur,<sup>13)</sup> le thème fondamental demeure, à nos yeux, le même : une affirmation de vie et de victoire, non point sur des choses, mais sur des êtres que l'on s'efforce de réduire à merci ou d'abattre. Ce thème, très anciennement pourvu peut-être de vertu magique, en est venu sans doute assez vite à exprimer, en Mésopotamie du moins, plastiquement et, ainsi qu'on le verra, littérairement, la conscience de l'agent. Gilgameš sera donc — si l'on accepte de l'identifier avec le traditionnel personnage que l'on connaît — avant tout le perpétuel lutteur.<sup>14)</sup>

Après avoir ainsi tenté de saisir ce qui, dans le Gilgameš « archéologique », peut annoncer le Gilgameš des textes ou correspondre à celui-ci, il nous faut souligner, peut-être un peu autrement qu'il n'a été fait jusqu'ici, les *traits permanents du Gilgameš de l'Epopée*, traits qui indiquent la ligne suivant laquelle s'est développé le personnage du héros. Supposant le lecteur initié au contenu des épisodes du poème, nous mentionnerons sans tarder deux questions centrales, telles qu'elles ont été formulées avec une absolue franchise par le savant éditeur de l'Epopée de Gilgameš, M. C. Thompson, dans l'introduction à son grand ouvrage.<sup>15)</sup> La quête de la vie éternelle est, selon M. Thompson, sans aucun doute étrangère à la partie la plus ancienne de l'histoire; de quelle manière cette idée s'est-elle donc ajoutée au canevas premier? D'autre part, c'est non la douzième tablette, mais la onzième qui paraît présenter la fin originale du poème, avec le retour de Gilgameš, en bonne condition, à la ville d'Uruk; ici encore, quel rapport entre la sereine description du rempart d'Uruk, et le tragique résultat de la quête héroïque?

C'est au moins à la seconde de ces deux très utiles questions que nous essaierons de répondre, en dénombrant les *perfections de l'agent Gilgameš*. Au premier rang de celles-ci doit être mis le thème de la *vigilance*, en relation étroite avec l'opposition de la mort et de la vie : Gilgameš est celui qui est toujours en mouvement, dont la vie et la joie sont d'être en perpétuelle action, celui dont le cœur « ignore le repos » ou, plus littéralement, « ne dort pas ».<sup>16)</sup> Le rythme de l'existence courante se ramène aux alter-

<sup>13)</sup> V. Contenau, *Manuel*, t. III, p. 1257 et 1434.

<sup>14)</sup> V. également, dans *Sumer*, vol. V, n° 1 (Janvier 1949), l'article de Faraj Bas-machi, « The lion-hunt stela from Warka », où se trouve souligné l'aspect très archaïque du « Héros d'Uruk », et où, d'autre part, sont présentés d'intéressants rapprochements entre la stèle et différents sceaux de la période d'Uruk.

<sup>15)</sup> R. Campbell Thompson, *The Epic of Gilgamesh* (1930), p. 7-8; cf. *ibid.*, p. 71, n. 9.

<sup>16)</sup> Tabl. III, col. II, 10. Afin de ne point surcharger de notes cette étude, nous nous bornons à l'indication des passages, conformément à l'ordre adopté par M. Contenau dans *L'Epopée de Gilgamesh* (1939). Pour la traduction, nous nous référons généralement soit à cette dernière publication, soit, bien entendu, aux *Textes religieux assyrio-babyloniens* de M. Dhorme.

nances de veille et de sommeil, du moins tant que l'homme n'est point dominé par une émotion profonde: Gilgameš, par exemple, pleure jour et nuit sur le corps de son ami défunt.<sup>17)</sup> Le sommeil, négation momentanée de l'action, c'est-à-dire de la vie (*balātu*), est apparenté à la mort, suspension définitive de l'action.<sup>18)</sup> Un écart notable, pour ne point dire une contradiction, est à relever entre deux des épisodes extrêmes encadrant l'Epopée. D'abord, tout au début, la présentation de Gilgameš:<sup>19)</sup> celui-ci, est-il dit, « ne se couche ni le jour, ni la nuit ». Et cependant, lorsque le même Gilgameš, en face d'Utnapišti, est mis par ce dernier au défi de se tenir éveillé durant six jours et sept nuits, aussitôt le sommeil terrasse le héros.<sup>20)</sup> « Regarde, dit le Noé babylonien à son épouse, l'homme fort (*dannu*) qui a désiré la vie: le sommeil, comme un vent violent, s'est répandu sur lui ». Par ces vers est notée comme une défaite, l'insuffisante vigilance de Gilgameš.

Un autre caractère de l'agent parfait est sa *beauté*: Gilgameš est beau, beau comme un dieu, Enkidu de même.<sup>21)</sup> — Il est, par surcroît, *royal*, et, à ce titre, bénéficie de l'insigne faveur de la grande triade, Anu, Enlil, Ea;<sup>22)</sup> ici intervient la notion de destin intérieur, le roi, élu des dieux, étant doué par ceux-ci d'*intelligence*,<sup>23)</sup> comme l'est effectivement Gilgameš, « pasteur d'Uruk ». — Gilgameš est *heureux*, plein d'une joie exubérante.<sup>24)</sup> Cependant cette joie est souvent altérée, dans la suite de l'histoire (et bien avant la maladie et la mort d'Enkidu) par les incertitudes, c'est-à-dire les inquiétudes inhérentes à l'aventure, au déroulement de l'action dans le temps. — Enfin et surtout, Gilgameš et Enkidu sont *puissants*, et c'est par l'adjectif *dannu*, appliqué tantôt à l'un, tantôt à l'autre, que s'exprime le plus souvent la qualité et la conscience de l'agent. Des nombreux passages que nous pourrions citer ici,<sup>25)</sup> nous détachons le plus typique: le cri d'Enkidu, *anakumi dannu*,<sup>26)</sup> peut se traduire par « moi, je suis fort! »

<sup>17)</sup> Texte babylonien B, rangé dans tabl. X, col. II, 5.

<sup>18)</sup> Cf. tabl. X, col. VI, 32, et tabl. VIII, col. II, 13.

<sup>19)</sup> Tabl. I, col. V, 10-20 et 21-22.

<sup>20)</sup> Tabl. XI, 199-201.

<sup>21)</sup> Sur Gilgameš, texte babylonien C, rangé dans tabl. II, col. V (v. Jastrow-Clay, *An old babyl. version of the G.-E.*, p. 67, col. V, 190), et tabl. VI, 5; tabl. VII, col. III, 33. Sur Enkidu, tabl. I, col. IV, 34.

<sup>22)</sup> Tabl. I, col. V, 22, et texte babyl. C, rangé dans tabl. II, col. VI, 36-37.

<sup>23)</sup> Cf. à ce sujet R. Labat, *Caractère relig. de la royauté ass.-babyl.*, p. 61. Tabl. II, col. VI, 31 (texte babyl. C), Enkidu, faisant sa soumission, souligne le caractère « unique » (ou, dirions-nous plutôt, « excellent »), de Gilgameš.

<sup>24)</sup> Tabl. I, col. V, 14.

<sup>25)</sup> Pour ne citer que la version babylonienne, cf. C', rangé dans tabl. III, col. V, 4, et C, rangé dans tabl. II, col. V, 19, etc. Les nuances diverses de ce vocabulaire de l'action seraient à examiner, *dannu* étant doublé de *gašru*, « puissant » (tabl. I, col. II, 26), etc.

<sup>26)</sup> Tabl. I, col. V, 1.

Mais, par un artifice de traduction, peut être souligné le sens capital de cette phrase: « Le fort (l'agissant), c'est moi! » essentielle et triomphante affirmation, qui n'est autre qu'une première et fondamentale unification psychologique, écho de la plus lointaine histoire de l'agent.

Il nous reste — et ce n'est point la partie la moins importante de notre tâche — à parler des *œuvres et fonctions de Gilgamesh*, perfections elles aussi, en ce qu'elles ont d'absolu et d'illimité, et qui peuvent être réparties en trois catégories. Les deux premières de celles-ci — Gilgamesh, dompteur ou exterminateur de fauves et de monstres, ou bien encore guerrier; Gilgamesh, fabricant et architecte — impliquent un lien continu avec les premiers âges de la civilisation, en particulier avec l'époque des premières grandes constructions, période dite d'Uruk, précisément.<sup>27)</sup> Quant à la troisième catégorie, elle signifie l'apologie de la civilisation et de ses bienfaits pour l'homme fort. Sous cette rubrique seraient à ranger non seulement tous les passages concernant l'initiation et l'adaptation d'Enkidu à la « vie », mais aussi l'attitude de grandiose et frénétique consommation de l'homme de qualité, en face de tous les biens de ce monde, bref ce que jadis l'assyriologue Boissier nomma si justement le « pantagruélisme » de Gilgamesh: de même en effet que l'œuvre de Rabelais, l'Epopée de Gilgamesh constituera, en sa première partie du moins, une exaltation optimiste et voluptueuse<sup>28)</sup> de tous les aspects de l'action les plus avantageux, mais aussi les plus flatteurs pour l'homme.

Il ne serait que trop aisé de mettre en lumière le rôle de Gilgamesh et celui d'Enkidu, vigilants et vaillants *luteurs*, parallèlement aux gestes qui leur sont attribués par l'art de l'Asie Antérieure et de quelques autres pays.<sup>29)</sup> Dans l'Epopée, c'est spécialement à Enkidu que revient la mission de veiller sur les troupeaux ou, plus généralement, sur toute vie animale

<sup>27)</sup> Période « décisive pour l'évolution du progrès » (Contenau, *Scientia* 64, 1938, p. 219), à situer, d'après Hrozný (*Histoire de l'Asie Antér.*, ch. VI), entre 3400 et 3100 av. J.-C. environ. C'est alors, on le sait, qu'apparaît également l'écriture. V. encore Hrozný, *l. c.*, ch. VIII, sur le probable rapport entre les Sumériens et le Caucase, où ce peuple se serait perfectionné dans l'art de la métallurgie, antérieurement à ses établissements en Mésopotamie; cf. à ce propos Contenau, *Manuel*, t. IV, p. 1966. [Mais il convient de mentionner ici les résultats les plus nouveaux des fouilles entreprises depuis 1946 à Eridu, par le Service des Antiquités de l'Iraq. Selon les rapports de ces fouilles (publiés dans *Sumer*; v. aussi *Orientalia*), et ainsi qu'il ressort de l'exposition annuelle de l'Iraq Museum (Avril 1949), les origines de l'architecture (sinon de l'écriture), en Mésopotamie, paraissent devoir être considérablement reculées. Les grandes activités de civilisation n'appartiennent donc plus toutes en propre à la période d'Uruk; certaines d'entre elles se sont en réalité développées en un temps plus long qu'on ne l'imaginait jusque-là.]

<sup>28)</sup> L'un des traits les plus saisissants de ce tableau étant de surcroît la volupté du risque, sensible à travers tout le texte babylonien C', rangé dans tabl. III.

<sup>29)</sup> V. encore par ex. E. Mackay, *La civilisation de l'Indus*, p. 87, sur les cachets-amulettes de Mohenjo-Daro avec figuration du héros nu, en lutte contre deux tigres.

non « mauvaise » (c'est-à-dire non absolument nuisible : domesticable), en marge de la vie proprement humaine, civilisée (*balātu*).<sup>30)</sup> Quant aux exploits de Gilgameš et d'Enkidu, conjointement dressés contre Humbaba, puis contre le non moins redoutable taureau céleste, il serait superflu de les citer plus longuement, étant donné qu'ils occupent le centre même de la célèbre narration épique. D'autre part et, semble-t-il, extérieurement à l'Epopée, se présente une série de trois textes sumériens,<sup>31)</sup> relatant les victorieux combats de Gilgameš et d'Enkidu contre Agga, roi de Kiš, antique légende héroïque dans laquelle prévaut exclusivement l'aspect guerrier du thème.

Abordant maintenant la seconde grande fonction de Gilgameš, celle de *fabricateur et d'architecte*, nous avons à rappeler les principales données préliminaires de l'interrogation exprimée par R. C. Thompson :<sup>32)</sup> les passages de l'Epopée où se trouve mentionné le mur d'Uruk, respectivement situés au début, au milieu et à la fin de l'œuvre (à condition de laisser de côté la douzième tablette).<sup>33)</sup> Nous renvoyons également à l'interprétation proposée, pour le nom de Gilgameš, par B. Hrozný :<sup>34)</sup> « l'homme du feu et de la hache » (soit vraisemblablement « du travail des métaux et du bois »), ce sens paraissant souligner la seconde grande fonction de l'agent Gilgameš, qui s'avère peut-être en définitive, du point de vue babylonien du moins, la plus typique de toutes. Les arguments accessoires, extérieurs au nom, sur lesquels s'appuie aussi M. Hrozný, sont les suivants : d'une part la tradition doublement rapportée et par l'Epopée (ainsi qu'on vient de le voir), et par l'inscription souvent citée d'An-am<sup>35)</sup> (ces textes attribuant expressément la construction du mur d'Uruk à Gilgameš) ; et d'autre part, l'extrême perfection des nombreux objets (ustensiles, instruments, armes, parures et bijoux), découverts par L. Woolley à Ur, perfection qui atteste maintenant à nos yeux toute la maîtrise artistique et technique des Sumériens, en cette haute antiquité.

<sup>30)</sup> V. texte babylonien C, rangé dans tabl. II, col. II, 13, et C', rangé dans tabl. III, col. III, 15. L'on citera bien entendu ici le texte assyrien de tabl. I, col. II, 40 et suiv., marquant la communauté de mœurs entre Enkidu et les bêtes. Mais cf. surtout texte babylonien C, rangé dans tabl. II, col. III, 27 et suiv., où, à l'aide d'une arme — produit de l'industrie des hommes —, Enkidu triomphe des lions, continuant ainsi à s'affirmer dans sa fonction de protecteur ou gardien (*massâru*).

<sup>31)</sup> Textes étudiés et traduits par M. Witzel, *Orientalia* V (Rome, 1936). Enkidu y apparaît comme lieutenant de Gilgameš, « seigneur de Kullab » (v. notre compte-rendu, *Rev. des Et. sémit.*, 1939, I, p. 38 et suiv., et cf. A. Schott, *Das Gilgamesch-Epos*, Leipzig, 1934, fragm. I, p. 81-82).

<sup>32)</sup> V. ci-dessus, p. 103.

<sup>33)</sup> Tabl. I, col. I, 9 et suiv. ; texte babylonien C', rangé dans tabl. III, col. V, 34 et suiv. ; enfin tabl. XI, 303 et suiv. Le terme employé varie toutefois d'une version à l'autre : *kâru* (KAR) pour B, *dûru* (BAD) pour A.

<sup>34)</sup> V. ci-dessus, p. 100.

<sup>35)</sup> V. F. Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, p. 316, 2 b.

Nous ferons observer en premier lieu qu'une illustration précise de la « définition » ainsi fournie de Gilgameš, semble offerte par un texte sumérien<sup>36)</sup> (dont le rapport avec la douzième tablette de l'Épopée reste fort obscur et même douteux) : l'on y voit Gilgameš, muni de sa hache, abattre un arbre, dont le bois servira pour la confection de meubles, à l'usage de la déesse Inanna (Ištar). Plusieurs points sont encore à relever, dans cet ordre d'idées, à ne prendre que le texte bien établi de l'Épopée. Selon M. Virolleaud, il se peut que l'épisode de la Forêt des Cèdres (tabl. II à V), demeure de Humbaba, reproduise une tradition relative à la découverte et à la conquête de la forêt;<sup>37)</sup> ainsi se confirmerait l'association entre le héros Gilgameš et le moment où, grâce aux armes perfectionnées et à la hardiesse des guerriers en quête de matières premières, s'inaugure un travail nouveau du bois. Par ailleurs, il est en divers endroits parlé avec insistance de l'équipement de Gilgameš et d'Enkidu (haches et poignards), et de la fabrication de ces armes, lourdes et splendides;<sup>38)</sup> ces mêmes armes seront, au besoin, employées par Gilgameš comme outils, à tailler des perches,<sup>39)</sup> dans un but purement utilitaire. Enfin non seulement l'action des artisans (forgerons) d'Uruk est signalée dans deux des passages qui viennent d'être cités à propos des armes, mais encore le peuple des artisans de la cité est convié à célébrer le triomphe des deux héros sur le taureau céleste, et à admirer les trophées de cette éclatante victoire.<sup>40)</sup> Bref, Gilgameš et Enkidu n'apparaissent point complètement isolés dans leurs exploits, ceux-ci ayant été réalisés aussi grâce à l'experte coopération des artisans, qui font encore, à l'occasion, figure de témoins compétents.

L'unique ouvrage matériel dont l'origine soit directement attribuée à Gilgameš, est le mur d'Uruk. L'on sait avec quelle conscience les plus anciens souverains historiques de Sumer ont consigné en des textes qui sont parmi les mieux conservés, leurs « actes de construction » ; ces textes paraissent d'ailleurs avoir été gravés plus pour les dieux que pour les hommes, car c'est, en règle générale, de temples et de sanctuaires (plus généralement, de travaux ordonnés par les dieux) qu'il s'agit, et l'inscription consacrant la construction a pour office de confirmer le lien entre le roi et ses divins patrons. Or le mur d'Uruk n'est point, que l'on sache, con-

<sup>36)</sup> Reconstitué, étudié et traduit par S. N. Kramer, *Gilgamesh and the huluppu-tree* (Univ. of Chicago, *Assyriol. stud.*, n° 10, 1938). V. déjà traduction française d'une partie de ce texte, dans Contenau, *L'Épopée de Gilgamesh*, p. 151 et suiv. (cf. *ibid.*, p. 30 et 298).

<sup>37)</sup> V. les deux articles de Ch. Virolleaud sur ce sujet, dans *Rev. de l'hist. des relig.*, CI (1930).

<sup>38)</sup> Texte babylonien C', rangé dans tabl. III, col. IV, 24 et suiv., et col. VI, 9 et suiv.; tabl. VIII, col. II, 4; tabl. X, col. II, 33.

<sup>39)</sup> Tabl. X, col. III, 40 et suiv.

<sup>40)</sup> Tabl. VI, 169 et suiv.



struction religieuse, et c'est une époque où le « règne de l'écriture » semble ne s'être point encore affermi, qu'il évoque, de même que son auteur, Gilgamesh. A côté du geste du héros établissant sa force sur les fauves, l'on imaginait sans doute le Gilgamesh placé à côté de son mur, ou sur le mur, foulant de son pas majestueux cette œuvre inégalable. Nous ne croyons point nous tromper en décelant là deux des traits les plus fortement gravés, de permanente manière, dans la conception populaire et « nationale » du Gilgamesh. A supposer qu'aux origines, le dompteur, le guerrier, l'artisan et le bâtisseur ne soient peut-être point forcément unis, en Mésopotamie, nous voyons en tout cas avec quelle précision, et souvent avec quelle finesse, l'Epopée exprime leur jonction, ou bien leur fusion, en un personnage supérieur, doublé de son reflet, Enkidu. La conscience de l'agent, si puissamment traduite dans ce poème, est, de toute évidence, sous-jacente à celui-ci, le débordant affectivement de toutes parts. Faute de considérer cette conscience de l'agent, et son rôle dans l'élaboration de l'Epopée de Gilgamesh, l'on ne saurait tenter de résoudre la seconde « énigme Thompson » (à traiter *avant* la première). Gilgamesh a beau être chanté à travers ses plus lointains exploits, ses aventures les plus amères — dans lesquelles il se heurte à la barrière de la mort, entourant, de par la volonté des dieux, toute vie humaine comme un cercle —, à jamais il reste néanmoins, fondamentalement, le suprême bâtisseur, son orgueilleuse figure demeurant pourvue du même rayonnement. C'est principalement de la conscience de l'agent qu'il faut partir, pour tenter de comprendre le poème: pour celle-ci, ce n'est nullement une grossière faute de logique que de reprendre, à la fin de la onzième tablette, à la suite de récits d'ailleurs dépourvus de résonance historique, le refrain de la prestigieuse grandeur du mur d'Uruk, et de son bâtisseur, Gilgamesh, qui toujours reviendra vers sa ville.

Quant à la troisième et dernière fonction de Gilgamesh,<sup>41)</sup> il est difficile de la définir en peu de mots. Plus qu'une simple frénésie de consommation et d'action, c'est encore la prodigalité de ses propres forces et, plus généralement, l'absence d'économie, de pondération conservatrice de l'être, bref une fastueuse et inquiétante « générosité », qui caractérise le mieux notre héros, le héros. Développer ce point nous entraînerait à réfléchir, par exemple, sur la particulière position de Gilgamesh — et d'Enkidu — vis-à-vis de l'ordre, c'est-à-dire du cadre théologique de la religion babylonienne du Destin (dont les traces sont également visibles dans l'Epopée) et sur la première des « énigmes Thompson ».<sup>42)</sup> Force nous a été, au contraire, de nous

<sup>41)</sup> Sur le « pantagruélisme » de Gilgamesh, v. ci-dessus, p. 105.

<sup>42)</sup> Le problème de l'auteur personnel de l'Epopée ne se pose qu'au moment où l'on en vient à considérer ce que révèle de vraiment nouveau (par rapport à la primordiale conscience de l'agent) la seconde partie de l'œuvre. Il n'avait donc point à être abordé ici. Rappelons cependant d'un mot les intéressantes hypothèses émises à ce sujet par Schott, Mowinkel, Böhl.

limiter à marquer le lien originel, constant, par lequel l'Épopée de Gilgameš, loin de former un labyrinthe isolé, tient au premier âge des techniques, au temps où va s'ouvrir l'histoire.<sup>43)</sup> Ainsi se dégage non point, à vrai dire, « l'unité » de l'Épopée, mais plutôt ce fonds premier qui, jusqu'en la tardive version assyrienne, a constitué la plus puissante des sources d'inspiration, pour la vie du héros et du poème. C'est aussi cette communauté d'inspiration qu'il convient de faire intervenir — à côté des cas d'imitation ou d'emprunt caractérisés; voir le Roman dit d'Alexandre<sup>44)</sup> —, dans le problème des rapports de l'Épopée avec nombre de narrations postérieures.

Puisse enfin cet article montrer notre dette profonde envers les enseignements et suggestions émanant de la personnalité scientifique de notre maître, M. B. Hrozný. Enseignements et suggestions d'où l'on déduit, par exemple, le principe suivant de méthode: savoir faire abstraction, pour un temps du moins, de nos propres problèmes et positions intellectuelles, ceci afin de rechercher les plus authentiques articulations de la pensée orientale ancienne; puis tenter de suivre le chemin même de cette pensée, à travers le texte mutilé, mais grand entre tous, de l'Épopée de Gilgameš.

---

<sup>43)</sup> Une seule note encore, pour souligner combien le point de vue sur l'action, exprimé dans l'Épopée, par *dannu* principalement, nous semble différent d'un autre point de vue, probablement postérieur et dérivé — d'ailleurs non moins typiquement babylonien —, exprimé surtout par *kênu* (en particulier dans le vocabulaire relatif au Destin, aux lois et obligations de toute sorte; v. par ex. à ce propos, notre récente communication au Congrès internat. de philosophie, *Procced. of the X<sup>th</sup> internat. Congr. of Philosophy*, Amsterdam, 1949, t. I, p. 243-246, et notre ouvrage, *Les Dieux et le Destin en Babylonie*, Paris, 1949). Absolu semble d'abord le contraste, entre la rigidité interne et externe de l'action (*kênu*), et le libre jaillissement des inventions et exploits (*dannu*). Une étude approfondie de la notion de temps, et du rôle pris par l'écriture cunéiforme dans la civilisation babylonienne, nous paraît cependant de nature à résoudre partiellement ce contraste: dans un cas comme dans l'autre, qu'il s'agisse de l'agent *dannu*, ou bien de l'action pénétrée et dominée par l'ordre *kênu*, nous nous trouvons en présence de la relation *agent-objet d'action*, mais diversement vécue.

<sup>44)</sup> V. bibliographie dans Contenau, *L'Épopée de Gilgamesh*, p. 289 et suiv.

## AI. DITYAVĀH-, DITYAUHĪ-

Von *Albert Debrunner*, Bern.

Das in mehreren Mantras des Yajurveda vorkommende Kompositum *ditya-vāh-* (Fem. *dityauhī-*) wird seit den indischen Kommentatoren als „zweijähriges Tier (Stier, Kuh)“ erklärt, und neuerdings hat L. Renou im Bull. Soc. Ling. 43 (1946, erschienen im April 1948), S. 38 ff., diese Deutung im Zusammenhang der Textstellen nachgeprüft und bestätigt. Also muss *ditya-* das Zahlwort „zwei“ enthalten, und da das fast überall an den gleichen Stellen vorkommende *turya-vāh-* das O r d i n a l e *turya-* (Wackernagel Ai. Gr. III 407, § 205 d A.) enthält, muss auch *ditya-* Ordinale „der zweite“ sein (daher übersetzt Wackernagel a. a. O. wohl richtiger „im vierten Jahr stehendes Rind“).

Ueber die Bildung von *ditya-* sind bisher meines Wissens nur unbestimmte Vermutungen geäußert worden: BR. sagen darüber: „wohl eine Verstümmelung von *dvitiya-* (vgl. *turyavah-*)“; Wackernagel a. a. O. 405 f. § 204 a erwähnt *ditya-(vāh-)* gar nicht; Renou a. a. O. 41 drückt sich auch nicht sehr entschieden aus: „*ditya-* offre une simplification du groupe consonantique initial, inusité en skt, mais répondant à celle de gr. δι- et analogues (Walde-Pokorny I, p. 818)“. Allein die Annahme von Walde-Pokorny a. a. O., die sich auf F. Solmsens Untersuchungen zur griech. Laut- und Formenlehre (211 f.) gründet, scheint mir nicht sicher genug zu sein, um eine schon idg. Nebenform \**di-* neben \**dyi-* zu erweisen. Es empfiehlt sich also, den Schwund des *f* in δι- der griechischen Sonderentwicklung zuzuschreiben und demgemäss auch für *ditya-* eine innerindische Erklärung zu suchen.

Und diese Erklärung liegt sehr nahe. Sie steht sogar, wenigstens als Möglichkeit, schon in Uhlenbecks Etym. Wb. der ai. Sprache (1898/99!), S. 125: „Man könnte *ditya-vāh-* durch dissimilation aus \**dvitya-vāh-* erklären“. Leider ist diese knappe Bemerkung unbeachtet geblieben; sie wird aber entscheidend gestützt durch meine Deutung des Vordergliedes *śiti-* aus *śviti-* (vgl. v. *śvity-āñc-*) vor Hintergliedern mit labialem Anlaut (I. F. 56, 1938, 171 ff.): RV. *śiti-pád-* „weissfüssig“, *śiti-prṣṭhá-* „mit weissem Rücken“, AV. *śiti-bahu-* „weissarmig, mit weissen Vorderbeinen“ usw., sowie von v. *kṣip-* „schleudern“ aus \**kṣvip-* (avest. *xšviw-* „schwingen“). Das Iranische kennt diese Dissimilation nicht: es braucht als Vorderglied nur *spita-* oder *spiti-*, auch bei Labial im Hinterglied: jungav. *spita-varənah-* „weissfarbig“ als Bergname, auch gathisch und jungav.

*spitāma-* (aus *\*spita-ama-* „der lichte Kraft hat“, Lommel I. F. 53, 170) als Name der Familie Zarathuštras; jungav. nur *xšviwra-* (= ai. *kšiprā-*), *xšviwi-* „schnell“, sogar in *xšviwi-vāza-* „schnell dahinfahrend“. Damit ist der dissimilatorische Schwund des *v* in *šiti-* und *kšip-* als Sonderentwicklung des Altindischen erwiesen, also auch der in *ditya-vāh-*.

Das von *ditya-vāh-* vorausgesetzte zweisilbige *\*dvitya-* lebt im prākritischen *ducca-*, *docca-* fort.<sup>1)</sup> Das sonst seit dem RV. einzig übliche *dvitiya-* ist wohl eine Umgestaltung von *\*dvitya-* nach v.-kl. *tritiya-* (Wackernagel a. a. O. III, 405 f, § 204 a, 205 b). Die altiranischen Formen (gāthisch *daibitya-*, jungav. *bitya-*, ap. *dūvitiy-*) sprechen gegen *-tya-* (dieses hätte av. *-šya-*, ap. *-šiya-* ergeben<sup>2)</sup>), lassen aber nicht erkennen, ob *-tiya-* oder *-tīya-* gemeint ist.

Von *dityavāh-* leitet P. 7, 3, 1 das *dātyauhā-* der Mantras VS. 24, 25. 39 (und Parallelstellen) als Vṛddhibildung mit unregelmässiger Vṛddhi ā zu ī<sup>3)</sup> ab. Die Bedeutung wird meist mit „eine Hühnerart“ angegeben (aber Keith, Uebersetzung der TS. 5, 5, 17, 1 „a black-throat or a dweller on the lake“), und das Wort wird dem ep. kl. *dātyūha-* „eine Hühnerart“ gleichgesetzt.<sup>4)</sup> Bedeutungsmässig ist das Verhältnis von *dātyauhā-* zu *dityavāh-* vorläufig unverständlich, formal der Wechsel von *-au-*<sup>5)</sup> und *-ū-*. Als Grundwort von *dātyauhā-* kann *dityavāh-* kaum in Betracht kommen, da von diesem Mask. der schwache Stamm *dityauh-*<sup>6)</sup> nur bei Grammatikern vorkommt; dagegen ist die Ableitung aus dem Fem. *dityauhī-* unbedenklich, das nach Renou a. a. O. 42 älter ist als das Maskulinum (ebenda ein etymologischer Versuch von E. Benveniste).

<sup>1)</sup> Fischel K. Z. 34, 570; 35, 144; Grammatik der Prākrit-Sprachen 72, § 82; Wackernagel a. a. O. 406, § 204 a A; über andere Prākritformen auch Jacobi, K. Z. 35, 570 f.

<sup>2)</sup> Ai. *satyā-* = gāthisch *haišya-* = ap. *hašiya-* „wahr“.

<sup>3)</sup> Wackernagel K. Z. 41 (1907), 315 f.

<sup>4)</sup> MS. 3, 14, 6 (173, 10) *dātyūhān* schwache Variante zu *dātyauhān*.

<sup>5)</sup> Wackernagel-Debrunner, Ai. Gr. III 253, § 139 a A.

<sup>6)</sup> Ebd. 252, § 139 a.

# EIN UNERKLÄRTES ZEICHEN DER KEILSCHRIFT, DER PROTO-ELAMITISCHEN UND KRETISCHEN SCHRIFT.

Von P. Ant. Deimel, Roma.

In LAK (= *Liste der archaischen Keilschriftzeichen von Fara*) 489 ff werden zwei Zeichen der Bedeutung nach unterschieden, die der Form nach zuweilen einander zum Verwechseln ähnlich sind. Die gebräuchlichste dieser Zeichenformen ist . Das Urbild von LAK 489 und 493 wird erklärt als „Doppelaxt“, eine Deutung, welche LAK 493 zwingend nahe legt. Diese scheint aber in keiner Weise zu den Phrasen zu passen, welche in LAK 490 zitiert werden. Das möchte ich im folgenden klarstellen.

Zunächst möchte ich darauf hinweisen, daß dasselbe Zeichen auch in der proto-elamitischen und minoischen Schrift vorkommt, wie die beiden folgenden offiziellen Zeichenlisten beweisen:

a) In der „Liste des signes Proto-Élamites“, welche P. Scheil in *Dél. en Perse* VI pp. 84 ff in zwei Abteilungen („Textes lapidaires“ und „Textes des tablettes“) veröffentlichte, findet sich eine Zeichenform (vgl. im I Abschn. n. 38, cf. ib. n. 11 ff; II Abschn. n. 533 ff), welche wenigstens der Form nach mit LAK 490, d. h. mit der oben zitierten, identisch sein könnte.

b) Dasselbe gilt von den linearen Formen, welche Evans, *Scripta minoa*, vol. I p. 195 „The hieroglyphic and primitive linear classes“ zusammenstellt. Was Evans hier über die Gleichsetzung dieses Zeichens mit der „sacred double axe“ ausführt, soll nicht — weil evident — bezweifelt werden. Wenn aber für dieselbe Zeichenform in manchen Keilschrifttexten neben der Bedeutung „Doppelaxt“ mit Sicherheit auch noch eine ganz verschiedene nachgewiesen werden kann, dürfte das doch wohl allen, die sich eingehend mit den proto-elamitischen und minoischen Texten beschäftigen, eine Mahnung sein, sich nicht von vornherein einzig auf die Erklärung „Doppelaxt“ festzulegen. Nur das wird hier erstrebt.

Das oben zitierte Keilschriftzeichen X (= LAK 490) findet sich häufig in den Texten der Zeit Urukaginas und zwar in drei verschiedenen Textarten.

Die erste derselben behandelt die Produkte der Molkerei des Tempels  $e_2^d$  B a - u  $_2$  (vgl. zu diesen *Orntl* 21, 1—14). Nach diesen Texten hatten die Kuh- und Ziegenhirten ( u t u l - n e - n e und s i b  $_2$  - u z u [d] - d a -

ge<sub>2</sub>-ne) jährlich zweimal ia<sub>2</sub> und X an den Tempel abzuliefern, d. h. im ganzen für jede Milchkuh 20 ka (= 1 dug) ia<sub>2</sub> und 18 ka X. Wie viel von den einzelnen Ziegen einzusenden war, läßt sich nicht feststellen.

Da dug das gewöhnliche Flüssigkeitsmaß und gur-sag-gal<sub>2</sub>, mit welchem das abzuliefernde X gemessen wurde, das gebräuchliche Getreidemaß der damaligen Zeit war, geht schon aus diesem hervor, daß ia<sub>2</sub> etwas Flüssiges und X eine trockene, feste, dauerhafte Substanz der Milchwirtschaft sein mußte.

Diese exakten Angaben werden durch die beiden andern einander ähnlichen Textgattungen noch genauer bestimmt.

Die eine bilden Listen über Festabgaben (maš-da-ri-a, vgl. zu diesen *Orntl* 26, 1—28); die andere die Opferlisten (vgl. *Orntl* 28, 26—70 = nig<sub>2</sub>-giš-tag-ga).

In diesen beiden Textklassen findet sich das Zeichen X in folgenden Ausdrücken:

- a) 1 ka X (immer folgend auf 1 ka zu<sub>2</sub>-lum = Dattel), pass.
- b) 1 bašur/ka-X-ziz<sub>2</sub>, pass.
- c) 1 kur<sub>2</sub>/ka-geštin-X-ziz<sub>2</sub>, pass.
- d) 1 kur<sub>2</sub>-geštin + DUL (?) - X-ziz<sub>2</sub> (DP 44 oft).
- e) 36 ka X-dar, DP 51; 57.
- f) 24 ka-X-gal-gal, DP 51; 57; Fö 171.
- g) 42 ka X; a-ia<sub>2</sub>-nun, Sollberger 5, 1 (in *Genava* XXVI 48—72).

Die Besprechung dieser Ausdrücke beginnen wir am besten mit dem letzten Text (g), der jüngst neu hinzugekommen ist. Zu diesem schreibt Sollberger (a. a. O. 64) „a-ia<sub>2</sub>-nun, l'eau de beurre' pourrait être soit une libation de beurre, soit un sousproduit laitier, le petit-lait par exemple. Faut-il voir dans ce texte une possibilité d'expliquer enfin le fameux signe LAK 490...?“ Diese Auffassung könnte ohne Bedenken angenommen werden, wenn wir nur die Gleichung hätten X = a-ia<sub>2</sub>-nun. Sie paßt aber in keiner Weise zu den oben erwähnten jährlichen Abgaben der Kuh- und Ziegen-Hirten. Denn ein Liquidum, wie es die Buttermilch wäre, wird in diesen Texten nie mit dem Getreidemaß gur-sag-gal<sub>2</sub> gemessen. Und auch abgesehen davon ist die wenig haltbare Flüssigkeit nicht als Jahresabgabe geeignet. Wenn man aber in X die trockene, feste, ricotta-ähnliche Molke, im Deutschen gewöhnlich „Quark“ genannt, sieht, könnten alle obigen Phrasen befriedigend erklärt werden:

bašur-X-ziz<sub>2</sub> wäre dann eine Schüssel mit Grütze-Brei, wie wir unsern Reishaben.

geštin-X-ziz<sub>2</sub> könnte dieselbe Suppe sein mit Wein vermischt, wie unsere Wein-Milch-Suppe.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Bei a-ia<sub>2</sub>-nun-na verträte Wasser den Wein.

Wenn aber jemand vorzöge, darin eine puddingähnliche Speise zu sehen, könnten Trauben dabei wie bei uns die Rosinen und Korinthen verwendet werden.

Das Zeichen *geštin* + *DUL*(?) kommt m. W. nur a. a. O. vor. Es hat noch keine sichere Deutung. Möglich wäre es vielleicht, daß es einfach eine Ligatur von *geštin* und einem verkürzten *na* wäre, so daß *geštin-na* zu lesen wäre. Diese Vermutung kann vorläufig genügen.

Das folgende ziemlich oft vorkommende *X-gal-gal* beweist zunächst, falls das noch nötig wäre, daß *X* nicht einfach „Buttermilch“ sein kann. Nach obiger Deutung könnte man vielleicht in *X-gal-gal* „Molke (Quark) Ricotta-Ballen“ sehen.

Das bisher Vorgebrachte dürfte wenig Anstoß bereiten. Die Hauptschwierigkeit begann erst, als ich daran ging, das Zeichen selbst zu erklären. Was in aller Welt konnte den Keilschriftfinder die Molke (Quark) symbolisieren? Der erste konkrete Gedanke in diesem seltsamen Problem kam mir erst, als unser Professor des Arabischen, P. Köbert, mich auf die moderne Art der Butterbereitung bei den Beduinen Palästinas aufmerksam machte. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 6. Band 293 ff beschreibt zunächst das Säuern der Milch. Gegen Ende dieses Abschnittes (295) sagt er: „Trockenen Quark (lebene) macht man bei Aleppo aus Dickmilch, indem man sie in Lederschläuchen (so die Beduinen) oder in Leinenbeuteln aufhängt, damit das Wasser abfließt. Die dicke Masse wird gesalzt, zu Klößen geformt und an der Sonne getrocknet. Die Quarkklöße heißen in Aleppo *duberki*, in Nordgaliläa *leben jābis*, wohl auch *kīšk*. Man ißt sie frisch, zerrührt sie auch in Wasser zum Anmachen von Kochspeisen“. Das kann als Illustration zu dem oben Gesagten dienen. 296 ff setzt Dalman das Buttern bei den heutigen Beduinen Palästinas auseinander. Hier erzählt er: „Wird im echt beduinischen Haushalt Butter hergestellt, so läßt man nach Hess die frische Milch (*ḥalīb*) in einem Schaffellschlauch (*merabbe*) über Nacht säuern und gerinnen, füllt sie dann in den Butterschlauch (*skā, mumḥad*), den man auf den Knien stundenlang schüttelt (*ḥadd*), bis die Butter entsteht“... „Den Butterschlauch hat man in verschiedenen Größen. Der kleinste Butterschlauch (*šikwe kurka, kurka-a*) wird auf einer Matte von der hinter ihr sitzenden Frau geschüttelt (so in *zerākije*). Ist er etwas größer, wird er als *saʿn* mit zwei Schnüren in ein aus drei Stäben bestehendes Gestell (*rekkābe*) gehängt und hier von einer oder zwei Frauen 1½—2 Stunden hin- und hergestoßen (*ḥadd*). Bei der größten Form (*ḡuff* in *zerākije, ška, kurka-a* in *mādaba*) kann über dem hinteren, dickeren Teil des Schlauches ein Querstab (nach Ashkenazi *sḡūr*) befestigt sein, der durch eine Schnur mit dem Gestell verbunden ist, während der vordere schmale Teil mit einer Schlinge an der Spitze des Gestells hängt (so *mādaba*), oder auch ein starkes Holz ist mit beiden Enden des Schlauches verbunden und mit zwei Schnüren an der Gestellspitze aufgehängt (so *zerākije*).“ Zur Illu-

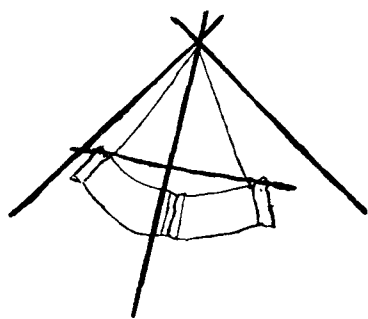
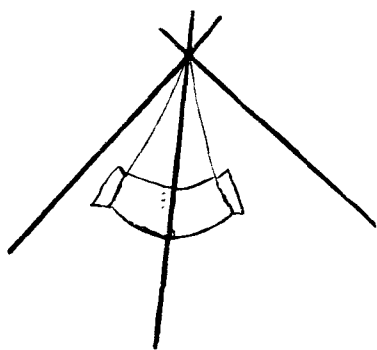
stration der beiden letzten Formen verweist er auf die beiden Abbildungen 19.54; 55.<sup>2)</sup> Mich interessierte hier besonders die Photographie 55 („Buttern mit Butterschlauch an Querstange“), denn sie bietet mir alles, was ich zur Erklärung des obigen sonderbaren Keilschriftzeichens nötig habe. Ein langer, auf beiden Seiten geschlossener Ledersack, dessen beide Enden durch eine kräftige Querstange auseinandergehalten werden, ist der wichtigste Teil beim Buttern. Könnte dieser Sack und die Querstange das Urbild für das Keilschriftzeichen  (LAK 490) darstellen?

LAK 160 zeigt uns, wie ein gewöhnlicher Sack in der Keilschrift aussah; beachte hier die Form des einfachen Sackes () und des Doppelsackes (.

). Da man im Orient den Sack dem Kamel auf den Rücken legt (wie in Süditalien dem somaro), wird er in zwei Hälften geschieden dem Saumtiere aufgelegt. Schließt man diesen Sack beiderseitig, und läßt die den Inhalt bezeichnenden Gunüstriche aus, fügt aber den Querstab hinzu, ist das echte Original für das antike „Butterfaß“ vorhanden.

Wie das alte Gestell, auf dem man die lange in Alaun gelegene Tierhaut glättete, das Urbild zur Bezeichnung von „Fell“ (sumerisch *kuš*) abgab (vgl. ŠL I 3. Aufl. n. 8), so der lange Buttersack mit der Querstange für „Quark“.

Bei dieser Gelegenheit kann noch passend auf die beiden bisher noch gänzlich unverständlichen Blau-Monumente verwiesen werden. Auf einem derselben sitzen drei Gestalten vor je einem Gefäß mit je einem Kolben. Die beigelegte Inschrift lautet: <sup>d</sup> X (LAK 490, ältestes Vorkommen dieses Zeichens) + *ka-s-gi-r<sub>2</sub>-sa-g*. Das könnte ein Name für die Gottheit des



<sup>2)</sup> S. die beiden schematischen Zeichnungen, die nach den beiden Photos angefertigt wurden.



Buttermachens sein, und die Gefäße mit den Kolben die ältesten Vorbilder für die modernen Butterfässer.

So bekäme man zum ersten Male einen ansprechenden Gedanken, für die Monumente Blau, deren Echtheit bisher oft angezweifelt wurde — mit Unrecht.

---

## L'INSCRIPTION HIÉROGLYPHIQUE DE TOP-ADA.

Par *H. E. Del Medico*, Paris.

Dans un article paru dans la Revue Hittite et Asianique,<sup>1)</sup> quelques photographies de cette inscription accompagnaient une description détaillée du site et de la région avoisinante. Nous avons, à cette occasion, signalé l'existence d'un hüyük près du village d'Acigöl-Topada. Afin d'éviter les confusions qui se produiront fatalement le jour où l'on se décidera à pratiquer des fouilles sur ce monticule, nous avons suggéré de désigner l'inscription rupestre du nom du village le plus proche et du lieu-dit le plus voisin. Le village de Karapunar nous semblait tout désigné à cet effet; — nos suggestions n'ont pas été suivies, et cela se comprend. Karapunar est loin de toute voie de communication, c'est un village très pauvre qui n'offre pas les possibilités d'Acigöl. L'eau y est très mauvaise, on déconseille d'en boire, bien que la fontaine porte une belle inscription; malgré l'amabilité des habitants, les possibilités de logement y sont pratiquement nulles. Nous ne voyons donc aucune objection à ce que l'inscription rupestre, qui se trouve à quelques centaines de mètres de ce village, porte le nom d'Acigöl-Topada, distant de quelque huit kilomètres.

A l'époque où nous parcourions cette région, en compagnie de Nuh Bey, directeur du musée de Kaisérie, et de l'ingénieur J. Aggiman, tous deux disparus aujourd'hui, nous ne pensions pas qu'elle nous donnerait la clé du déchiffrement des hiéroglyphes néo-hittites. Nous ne pensions pas, non plus, que peu de jours après avoir pu communiquer les premiers résultats de notre travail à Louis Delaporte, il tomberait victime d'une barbarie qui n'avait de respect ni pour le savant, ni pour le vieillard. Menacé à notre tour, — dans l'obligation de chercher asile sous d'autres cieux, — le manuscrit de notre premier déchiffrement des hiéroglyphes néo-hittites fut déposé en notre nom par Ch. Diehl à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris.<sup>2)</sup> Il est encore resté inédit: seul un petit extrait en a été communiqué au Sixième Congrès International des Linguistes (Paris, Juillet 1948).<sup>2a)</sup>

En offrant aujourd'hui en hommage à Monsieur le Professeur B. Hrozný le premier chapitre de ce travail, — le déchiffrement et la lecture

<sup>1)</sup> RHA 15 (1934), p. 247—250.

<sup>2)</sup> Séance du 26 février 1943.

<sup>2a)</sup> RHA 51 (1948—1949), p. 1—18.

de l'inscription de Topada, — qu'il nous soit permis de souligner une fois de plus, tout ce que les études hittites lui doivent. Sans son déchiffrement du hittite cunéiforme, sans l'admirable étude qu'il a faite de cette inscription, sans la belle édition dont il nous a dotés,<sup>3)</sup> aucun travail sérieux n'aurait pu être accompli.

## TEXTES NEO-HITTITES.

### I.

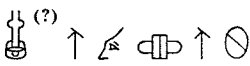
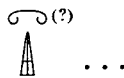
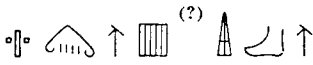
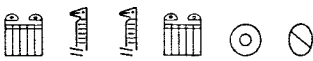
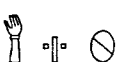
#### L'INSCRIPTION DE TOP-ADA.

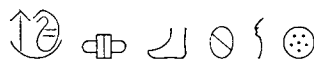
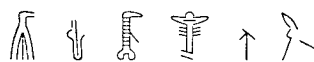
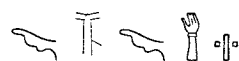
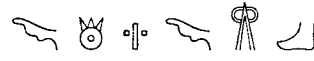
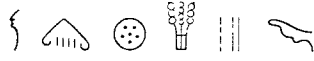
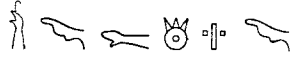
Ed. B. Hrozný, p. 351—377.; Pl. LIII—LVIII.

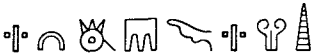
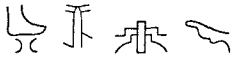
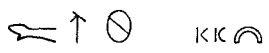
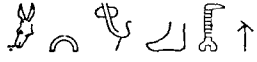
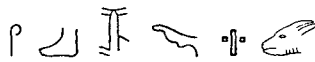
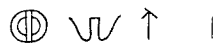
#### Index TOP:

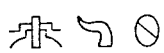
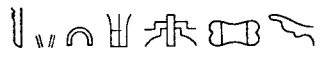
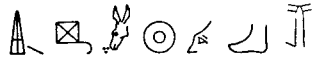
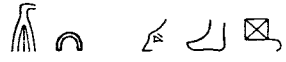
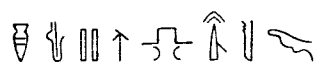
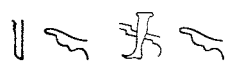
|     |  |                                                               |                                                                         |
|-----|--|---------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------|
| 101 |  | GAL + LUGAL<br>ŠALĀMU -lu<br>dada(me)(r) ma-aš<br>GAL + LUGAL | Le Grand Roi, SALA-<br>MULU, l'ancêtre vi-<br>goureux, le Grand<br>Roi, |
| 102 |  | à -GIR <sub>2</sub> du <sub>6</sub><br>-ŠALĀMU -tā šer        | (au) ministre, à DU-<br>SALAMU, le chef, -                              |
| 103 |  | GAL + LUGAL à-GIR <sub>2</sub><br>)KĀNU( 2 -li -aš            | (qui, au) Grand Roi<br>(est) le ministre,<br>soumis, doublement,        |
| 104 |  | ŠALĀMU-lu<br>dada(me)(r) ma šer                               | (qui, de) SALAMULU,<br>l'ancêtre vigoureux<br>(est) le chef, -          |
| 105 |  | wā hatrā-i-tā<br>memā-an                                      | et pour être inscrit, a<br>déclaré:                                     |
| 106 |  | UG hā-šé-tā                                                   | Moi, j'ai eu des des-<br>cendants,                                      |
| 107 |  | wa -mu pa(r)<br>-mi-nah KUR                                   | et pour moi, (de) PAR-<br>MINAH, le pays,                               |
| 108 |  | 9 LUGAL -tā -aš                                               | à neuf rois                                                             |

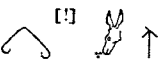
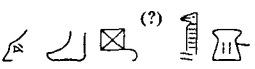
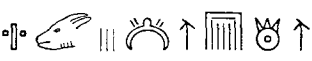
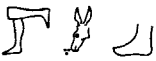
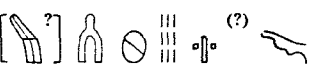
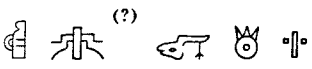
<sup>3)</sup> Bedřich Hrozný, *Les Inscriptions Hittites Hiéroglyphiques*, T. III, Prague, 1937, in *Monografie Archivu Orientálního*, p. 351—377.

|     |                                                                                     |                                                                     |                                                                                  |
|-----|-------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|
| 109 |    | <i>GIL + ILU -i PÂNÎ<br/>la-i-ha</i>                                | les couronnes, devant,<br>j'ai courbé;                                           |
| 110 |    | <i>GAL + LUGAL ...</i>                                              | Grand Roi ... (ainsi,<br>je suis                                                 |
| 201 |    | <i>... -aš -ha</i>                                                  | devenu).                                                                         |
| 202 |    | <i>wa-mu-i 5?<br/>LUGAL-tà-i</i>                                    | Et les miens, les cinq<br>rois,                                                  |
| 203 |    | <i>ap + pâ -nu šà šer tâ</i>                                        | suivre, comme un<br>troupeau, faisaient.                                         |
| 204 |    | <i>wà (r) -pa NÎR wa<br/>AŠLUKKATUM</i>                             | Une route (à) „joug et<br>grenier“,                                              |
| 205 |    | <i>DALTU MANZÂZU<br/>MANZÂZU<br/>DALTU -šu -ha</i>                  | avec des barrières entre<br>des montants aussi,                                  |
| 206 |    | <i>ru -KIN pâ -aš -ha</i>                                           | (par) des pionniers j'ai<br>construite.                                          |
| 207 |    | <i>GIR<sub>3</sub> + nah + ru à-mu<br/>KAS SANGA (r)<br/>-wa-tà</i> | L'impôt de péage, pour<br>moi, (au) carrefour,<br>aux hommes du prê-<br>tre-roi, |
| 208 |  | <i>SÎSÛ -wa -tà<br/>u-pa-ha</i>                                     | aux hommes de SISU,<br>j'ai imposé.                                              |
| 209 |  | <i>e-wa à-ku-â ija</i>                                              | Et ce fut, à AGUAS,<br>de faire                                                  |
| 210 |  | <i>arha-ha ga-ni-nu-šer</i>                                         | complète humiliation                                                             |
| 211 |  | <i>TAMÛ-wa -ha</i>                                                  | j'ai juré,                                                                       |
| 212 |  | <i>pa(r)-mi-nah<br/>SIL-sa<sub>5</sub>-mi</i>                       | au moyen de (?) la<br>fourche de PARMI-<br>NAH.                                  |

- 213  *wa-mu nah arha* Et, me craignant, au loin
- 301  *tûrant -ija-tâ wa-as* il s'est éloigné. (Mais) l'homme,
- 302  *)parijan( -a(r) à-pa lâ-tâ* retournant à l'appel de l'APPA (officier),
- 303  *SÎSÛ -wa-tâ hu + lû + lû -me-tâ* aux hommes de SISU, à mes liens,
- 304  *iš + hueša -la-tâ-ha à -harši* à l'abondance aussi en pain,
- 305  *SIL-an arha(r) ija-i-ê(r)* „la fourche, frontière, elle a été faite“,
- 306  *tâ-a(r)-tâ TAMÛ-wa* ayant placé le serment,
- 307  *nah pa-wa-tâ ŠALĀMU -tâ* en crainte, il a complété, à l'alliance.
- 308  *à-mu harši ZARÛ-me-tâ* Pour moi, du pain, il a fait semer,
- 309  *te-ku-a(r) SANGA(r) -tâ SÎSÛ -wa-tâ* comme preuve, au prêtre-roi, aux hommes de SISU.
- 310  *ŠE BAR DUP-an-ha ASLUKKATUM we + we* De la récolte, la moitié, suivant décision aussi, (aux) greniers en (sera) réclamée.
- 311  *e-wa 2 àl-sa<sub>5</sub>-i-te* Et ce fut, deux X
- 312  *ap + pâ tâ nah pa-wa-tâ* il a pris (et) en crainte il a complétés.
- 313  *ku-tâ DUP-an-ha lâ-ha* Il a purifié, par cachet aussi, par écrit aussi.

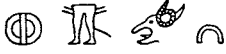
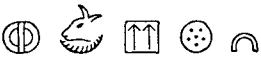
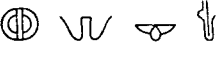
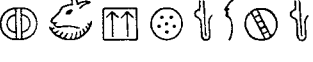
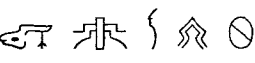
- 314  *wa-as pa(r)-mi-nah*  
*wa PANI KUR* L'homme à PARMI-  
NAH, et devant du  
pays
- 315  *)sâ(-îjâ(r)*  
*MANZÂZU-tâ* des portes aux  
poteaux,
- 316  *)parijan( â(r)-wâ-tâ* de retour il est revenu.
- 401  *)KUR(me) ZI*  
*nah-an* (A mon) pays, saint,  
vénéré,
- 402  *lâk NIR -hâ ar-wa-tâ* courbé, sous le joug, il  
s'est prosterné.
- 403  *harši MANZÂZU*  
*â-pa-wa šu* Le pain, (aux) poteaux,  
à tous, le sel,
- 404  *pâ-i-ha hila<sub>1</sub> -as* je leur ai donné. (De)  
l'aire,
- 405  *)GIR<sub>3</sub>( u-pa-tâ* le tribut, ils ont payé,
- 406  *MAH -i pa-wa-mu* les Grands, tous à moi.
- 407  *SÎSÛ -as apan(an)-tâ* SISU, comme un tribu-  
*arha-i* taire (des) fron-  
tières
- 408  *ap-tâ-â(r)-tâ wa -mu* il prendra soin. Et  
à moi,
- 409  *GAL à-ku-šu*  
*we + we-nu-as* par le grand AGUAS,  
le réclamant,
- 410  *DINGIR AN-i 1* (par) les dieux du ciel,  
une fois,
- 411  *DINGIR*  
*dada(me)(r) 1* (par) le dieu des ancê-  
tres, une fois,

- 412  DINGIR *mah -sa<sub>5</sub>* (par) le dieu de la végétation
- 413  DINGIR *šuri ZĪBU* (et) les dieux (auxquels) la viande est sacrifiée et le pain, une fois aussi, -  
*harši 1 ha*
- 414  *memâ -an ENŪ -â-tâ* (il a)? déclaré: il s'est humilié
- 415  *wa-me-tâ EGAL* (et) il a trouvé (qu') au  
*pa-sa<sub>5</sub>-tâ* X du palais
- 416  *wâ-âl-ha* j'ai glorifié.
- 417  *e-me-aš we + we-wâ* Le X, en demandant  
*du<sub>6</sub>-tâ* il a détruit,
- 418  SANGA (r) -šer celles du prêtre-roi, au  
*SĪSŪ-šu* sujet de SISU, ses  
*PÂNÎ-tâ-a* antérieures (réclamations),
- 419  SIL-aš PÂNÎ-tâ-šer (au sujet de) la fourche,  
celles antérieures  
(réclamations).
- 420  DUP-an 2 -i )šà( La décision double-  
*-ja(r) e-tâ* ment, (aux) portes,  
là-bas,
- 501  SĪSŪ -lâ? KUR (de)? SISU, le pays,  
*hâ + šu -sé nah* le roi vénéré,
- 502  KIN EGAL LUGAL (devant) les pionniers  
DUP-i tar du palais du roi,  
(par) décrets forts
- 503  šâ-ijâ(r) SĪSŪ -lâ? (aux) portes de SISU,  
KUR le pays,
- 504  *e-tâ da + na -tâ* là-bas, il a détruit.

- 505  *wa -ta<sub>2</sub> 3 šu? DUP-i* Et il dut faire trois X décrets,
- 506  *MAH SÎSÛ -i* aux Grands de SISU,
- 507  *PÂNÎ-tà-šer  
MANZÂZU lah(r)* aux antérieurs (ci-de-  
vant), (aux) poteaux  
conduits,
- 508  *PÂNÎ-tâ-â(r)  
KABITTU SIL-aš-tâ* à ses antérieurs. (Par)  
le foie, (à) la fourche,
- 509  *wa-mu 3SÎMTU(me)-i  
NAMTAR pa-i* et pour moi, trois fois,  
les destins par l'ora-  
cle ont donné (cette)
- 510  *memâ -an* déclaration :
- 511  *MANZÂZU pa-me-ja  
nah tâ-ta<sub>2</sub>* „Aux poteaux, où tu  
fais aller vénérer, tu  
placeras
- 512  *i-ta<sub>2</sub> pa-wa nah* ces (paroles) tu dois“.  
Tous craintifs,
- 513  *LÂŞIMU SÎSÛ -tà* les coureurs de SISU,
- 514  *pa(r)-mi-nah  
wa PÂNÎ ? KUR* (à) PARMINAH et  
devant (du) pays
- 515  *šà(-ja(r) pâ-tâ-tâ* les portes, ils sont ac-  
cours;
- 516  *)GIR<sub>3</sub>( u-pa-i-tâ* leur tribut ils ont  
payé.
- 601  *... KUR(me) . . .* A mon pays, (saint,  
vénéré . .),
- 602  *lâk NIR-ha ar-wa-tâ* inclinés sous le joug, ils  
se sont prosternés;
- 603  *e?-wà sé pa-wa* et ce fut(?), (comme)  
un troupeau, tous,





- 701  DINGIR *dada(me)(r)* le dieu des ancêtres,  
*ma-aš* le vigoureux,
- 702  DINGIR *mah-aš* le dieu de la végéta-  
tion (et)
- 703  DINGIR *šuri ZĪBU* les dieux auxquels la  
*harši-aš* viande est sacrifiée  
et le pain,
- 704  MANZĀZU )AN( des poteaux, les forces  
*-an pâ-tâ* célestes donneront  
(pour)
- 705  *wà-ku-a à-ru* briser, à lui, le sacré,
- 706  DINGIR AN le dieu du ciel, le com-  
*duppa-an* mandant,
- 707  DINGIR *dada(me)(r)* le dieu des ancêtres, le  
*ma-an* vigoureux,
- 708  DINGIR *mah-an* le dieu de la végéta-  
tion (et)
- 709  DINGIR *šuri ZĪBU* les dieux auxquels la  
*harši-an à -ru -an* viande est sacrifiée  
et le pain, le(s)  
sacré(s).
- 710  *apan(an)-tâ-ta<sub>2</sub>* Si l'on rendait infé-  
*pir nah* rieure, la maison vé-  
nérée
- 711  *sé -wà à -DUMU -ha* des procréées, des fils  
aussi, -
- 712  *wa-mu wa(r)-ga-an* alors, pour moi, des  
MAH-i-an incendies, des  
grands,
- 713  MANZĀZU(r) des poteaux, les forces  
AN(-an pâ-tâ) célestes donneront  
(?)
- 714  *wa-kuà-DUMU* (pour) briser aux fils  
(des ennemis)

|     |  |                                                |                                                               |
|-----|--|------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------|
| 715 |  | DINGIR AN<br><i>duppa-an</i>                   | le dieu du ciel, le commandant,                               |
| 716 |  | DINGIR <i>dada(me)(r)</i><br><i>ma-an</i>      | le dieu des ancêtres, le vigoureux,                           |
| 717 |  | DINGIR <i>mah-an</i>                           | le dieu de la végétation (et)                                 |
| 718 |  | DINGIR <i>šuri ZĪBU</i><br><i>harši-an</i>     | les dieux auxquels la viande est sacrifiée et le pain.        |
| 801 |  | <i>ja -ašîjâ -â</i>                            | Quel qu'il soit,                                              |
| 802 |  | <i>arha ha(r)-a(r)</i><br><i>-wa-aš</i>        | l'homme de complète destruction (l'ennemi).                   |
| 803 |  | <i>ja -â LUGAL -tâ -aš</i>                     | qu'il soit un roi                                             |
| 804 |  | <i>wa nah e-pa-aš-an</i>                       | et vénéré, le ravisseur                                       |
| 805 |  | <i>HISIB -tar -â -an</i><br><i>â-pa-šer-an</i> | de leurs richesses, des APPA,                                 |
| 806 |  | <i>šâ(-ja -an</i>                              | les portes (de la ville),                                     |
| 807 |  | DINGIR AN<br><i>duppa -aš</i>                  | (que) le dieu du ciel, le commandant,                         |
| 808 |  | DINGIR <i>dada(me)(r)</i><br><i>ma-aš</i>      | le dieu des ancêtres, le vigoureux,                           |
| 809 |  | DINGIR <i>mah -aš</i>                          | le dieu de la végétation (et)                                 |
| 810 |  | DINGIR <i>šuri ZĪBU</i><br><i>harši-aš-ha</i>  | les dieux auxquels la viande est sacrifiée et le pain, aussi, |
| 811 |  | <i>arha ha(r) -du<sub>6</sub>-u</i>            | entièrement, le détruisent à la ruine.                        |
| 812 |  | <i>îjâ -â pa-wa-aš</i>                         | Ceux qui viennent, tous,                                      |

|     |  |                                             |                                                              |
|-----|--|---------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|
| 813 |  | <i>apan(an)-aš SAG</i><br><i>-tā-aš</i>     | (que ce soit) un vassal<br>(ou) un chef,                     |
| 814 |  | <i>wa -nah à-pa-aš-an</i>                   | et craint, (qui) des<br>APPA                                 |
| 815 |  | <i>HISIB -tar-an</i><br><i>e-pa-aš-ha</i>   | les richesses (serait) le<br>ravisseur aussi, —<br>(que),    |
| 816 |  | <i>pir -an -i</i>                           | les maisons (de l'en-<br>nemi),                              |
| 817 |  | DINGIR AN<br><i>duppa -aš</i>               | le dieu du ciel, le com-<br>mandant,                         |
| 818 |  | DINGIR <i>dada(me)(r)</i><br><i>ma-aš</i>   | le dieu des ancêtres, le<br>vigoureux,                       |
| 819 |  | DINGIR <i>mah -aš</i>                       | le dieu de la végétation<br>(et)                             |
| 820 |  | DINGIR <i>šuri ZĪBU</i><br><i>harši -aš</i> | les dieux auxquels la<br>viande est sacrifiée<br>et le pain, |
| 821 |  | <i>arha ha(r) -du<sub>6</sub>-u</i>         | entièrement (les) dé-<br>ruisent à la ruine.                 |

## TRADUCTION.

101. Le grand-roi SALAMULU (l'« alliance des hommes »), (notre) ancêtre vigoureux, le grand roi, — pour que ce soit inscrit, — à (son) ministre DUSALAMU (« ruine à la paix »), le chef profondément soumis au grand-roi, SALAMULU, (notre) ancêtre vigoureux, — a déclaré:

106. J'ai eu une nombreuse descendance et, dans le pays de PARMINAH, j'ai fait courber devant moi les couronnes de neuf rois. Ainsi, je suis devenu grand-roi et mes (vassaux), cinq rois, marchaient à ma suite comme un troupeau. J'ai (alors) fait construire, par mes pionniers, une route à péage, munie de barrières entre des montants, pour imposer un impôt de péage aux hommes du prêtre-roi de SISU. Car j'avais juré d'humilier complètement AGUAS (le prêtre-roi de SISU), au moyen de la bifurcation de PARMINAH.

213. Mais lui, qui me craignait, s'éloigna au loin (en emportant ses biens meubles). A l'appel de mon officier aux hommes de SISU, cet homme (AGUAS) retourna, (acceptant de se soumettre) à mes liens (qui lui assu-

raient ) l'abondance en pain (la prospérité). Il a donc fait serment que la fourche serait (à l'avenir) la frontière entre nous et, plein de crainte, il a fini par conclure une alliance avec moi.

308. En témoignage (de ceci), il a fait semer du blé (dans la zone frontière), pour que ceci serve de preuve de la part du prêtre-roi (AGUAS) pour les hommes de SISU. Comme décidé, la moitié de la récolte doit être réclamée (par mes hommes qui veillent) aux greniers. Après ceci, il a pris deux X qu'il a complétés en crainte et qu'il a protégés par écrit et par cachet.

314. L'homme (AGUAS) est ensuite retourné jusqu'aux portes de PARMINAH, devant les poteaux des portes du pays; et là, incliné sous le joug, il s'est prosterné devant mon pays saint, vénéré. A tous les grands de SISU, j'ai donné le pain et le sel aux poteaux (des portes), (quand) ils ont payé le tribut de l'aire. (A l'avenir) SISU, comme une inférieure, (réduite à l'état de vassale), veillera sur mes frontières.

408. Et pour moi, le grand AGUAS, le réclamat (qui se présentait comme demandeur), a déclaré qu'il s'est humilié (par trois fois): une fois par les dieux du ciel, une fois par le dieu des ancêtres et une fois par le dieu de la végétation et tous les autres dieux auxquels on offre des sacrifices et des offrandes. Et moi (alors) au X du palais je l'ai glorifié.

Le X qui représentait ses demandes, ses réclamations antérieures, celles du prêtre-roi (AGUAS) au sujet de la fourche (qui coupait les communications) de SISU, il l'a détruit. Cette décision, (cette demande), il l'a doublement détruite, (l'annulant également), (lui, AGUAS), le roi vénéré du pays de SISU, aux portes du pays de SISU, par trois décrets forts (irrévocables) en présence des pionniers du palais du roi. Et il dut promulguer trois décrets X aux ci-devant grands de SISU, en conduisant ses anciens subordonnés devant les poteaux (de SISU).

508. La chance, consultée par moi trois fois au moyen de l'oracle du foie, à la fourche même, a déclaré: « tu placeras (inscriras) ces paroles sur les poteaux (des portes) que tu fais vénérer ».

512. Tout craintifs (pleins de vénération), les « coureurs » de SISU sont venus aux portes du pays de PARMINAH, payer leur tribut. Incliné sous le joug, ils se sont prosternés devant mon pays (saint, vénéré); comme un troupeau (de moutons) ils y sont venus. Je leur ai donné le pain et le sel des poteaux, (quand) ils ont payé le tribut de l'aire à PARMINAH, la brisante (la puissante), la toute-vénérée du pays de SISU. Je leur avais été hostile par mes hostilités; — en vertu des liens (nouveaux de vassalité) les stratagèmes de tous les méchants qui peuvent apparaître devant eux, s'éloigneront.

612. S'il leur advenait que les dieux du ciel qui commandent et qui (ont également dans leur pouvoir) de tout ruiner, retireraient les forces célestes qui résident dans les poteaux (des portes) et que n'importe qui vienne leur faire violence (aux hommes de SISU), — alors, le dieu du ciel (de mon

pays) qui commande, le dieu des ancêtres, le vigoureux, le dieu de la végétation et tous les autres dieux auxquels on offre des sacrifices et des offrandes, donneront (mettront en oeuvre) les forces célestes qui résident dans les poteaux (des portes de PARMINAH) pour briser ses dieux sacrés (à l'ennemi) : son dieu du ciel qui commande, son dieu des ancêtres vigoureux, son dieu de la végétation et tous les autres dieux auxquels il offre des sacrifices et des offrandes, (dieux) qui lui sont sacrés.

710. Si quelqu'un (venait) pour réduire à l'état d'infériorité (vassaliser) la maison des fils que j'ai procréés, alors, les forces célestes qui résident dans les poteaux (des portes de PARMINAH) susciteront de grands incendies, pour briser (les dieux) des fils (de l'agresseur) : leur dieu du ciel qui commande, leur dieu des ancêtres vigoureux, leur dieu de la végétation et tous les autres dieux auxquels ils offrent des sacrifices et des offrandes.

801. Quel que soit l'homme de complète destruction (l'ennemi), — que le ravisseur soit même un roi vénéré, — (et qu'il soit venu pour) s'emparer des richesses de (mes) officiers APPA, des portes (de la ville de PARMINAH ou de SISU), — que le dieu du ciel qui commande, le dieu des ancêtres vigoureux, le dieu de la végétation et tous les autres dieux auxquels on offre des sacrifices et des offrandes le détruisent complètement (jusqu'à) la ruine totale.

812. Quiconque viendrait, — fût-il un homme inférieur ou un chef craint (et vénéré), — et (qu'il veuille) ravir les richesses de (mes) officiers APPA, — le dieu du ciel qui commande, le dieu des ancêtres vigoureux, le dieu de la végétation et tous les autres dieux auxquels on offre des sacrifices et des offrandes, détruiront complètement, (jusqu'à) la ruine totale, ses maisons (dans son pays).

#### NOTES.<sup>4)</sup>

101a) L'écriture hiéroglyphique néo-hittite suit des règles sensiblement différentes de celles que l'on est habitué de trouver dans l'écriture cunéiforme. Les déterminatifs proprement dits manquent et, conséquence directe, tous les signes doivent être lus. Il en résulte que certaines inversions du hittite cunéiforme ne se retrouvent pas dans l'écriture hiéroglyphique. Ainsi, IBILA s'écrit NITA. DUMU et non DUMU. NITA, « bélier » s'écrit SIR<sub>4</sub>. UDU et non UDU. SIR<sub>4</sub>, et « grand-roi » s'écrit, et se lisait peut-être, GAL. LUGAL et non LUGAL. GAL.

b) est un idéogramme relativement abstrait, que l'on rencontre parfois accompagné du signe DINGIR. Comme ce symbole est parfois figuré sur

<sup>4)</sup> Nous désignons par « néo-hittite » la langue écrite en hiéroglyphes après le X<sup>e</sup> siècle; le terme « hittite » est employé uniquement pour la langue hittite plus ancienne, connue par les textes cunéiformes.

une table, (autel d'Emir Gazi, etc.) et par analogie avec les « tables d'alliance » en usage chez d'autres peuples (cf. la « stèle d'alliance » in *Syria*, 1936, Pl XIV; R. DUSSAUD, *Les Découvertes de Ras Shamra*<sup>2</sup>, Paris, 1941, fig. 36), nous avons traduit ce signe par *SALĀMU* « paix, alliance ». Le signe reproduit la position des mains sur la stèle citée.

c) est une forme « belle » du signe *lu*; — sa valeur idéogrammatique est « homme » (*LU*<sub>2</sub>). L'écriture hiér. néo-hitt. distingue de la forme ordinaire du signe, la forme « belle » qui indiquait probablement une élévation admirative de la voix, — et la forme « laide » dont le son devait probablement être émis par une sorte d'explosion, semblable au crachement. D'autres remarques ont été faites sur les signes « grands » et « petits », qui devaient être plus ou moins accentués, sur les signes « droits » et « inclinés », qui devaient indiquer la phrase interrogative, etc.

b-c): Il est possible que nous ayons ici le nom du grand-roi de TOPADA — un nom comme « Šalamulu » peut même avoir été fréquent dans l'onomastique néo-hittite et avoir été déformé en « Sulumeli », « Sulumal », etc.

d) est un idéogramme qui a été lu *dada*. En fait, ce signe rappelle le sum. *IB*<sub>2</sub> — *ḪABLU* qui a le sens (également) d'« aine ». C'est sur l'aine du patriarche que ses descendants prêtaient serment (cf. Gen. 24, 2); c'est donc, selon toute vraisemblance, un signe qui représente « l'ancêtre », — et de nombreux recoupements ont permis de confirmer cette idée. Accompagné du signe DINGIR, il figure le « dieu des ancêtres », le dieu familial, comme on le voit sur un des reliefs de Yazılı Kaya. Chaque famille (à un certain stade de la civilisation hittite) devait avoir son dieu familial propre, mais tous ces dieux devaient porter un nom approchant; c'étaient tous des DADA, DADAME, ou, comme chez les Hébreux, des DAVID, DODO, DODAI, etc. Avant l'exil, un dieu DWD est attesté chez les Hébreux par la Stèle de Méša (l. 12) et plusieurs passages (corrompus) de l'A. T. — (peut-être les DAVIDUM des Sumériens). — Il ne nous a pas encore été possible de déterminer ici le sens de la modifiante (*me*); nous avons maintenu la lecture proposée par M. B. HROZNÝ (BH), par analogie avec le signe *me* « cent », — mais elle n'est nullement certaine. Il se peut que nous ayons ici une graphie de la mimation assyrienne.

e) a la valeur phonétique *ma* (BH) et représente, en tant qu'idéogramme, « la vigueur » figurée par une tête de bœuf. Ici, nous trouvons la forme « belle » de ce signe, ce qui ne laisse aucun doute sur son sens. Le même signe apparaît avec le même sens dans deux autres inscriptions (Karkémiš, I A 11 a, I A 11 b).

102a-b) Ce groupe a été traduit par « ministre ». b) représente une dague ou un stylet, qui peut aussi bien être une arme qu'un instrument servant à écrire. Nous transcrivons ce signe par *GIR*<sub>2</sub> « dague ». Le groupe

(a-b) se retrouve parfois sous la forme SAG . GIR<sub>2</sub>, mais il n'a pas été possible de déterminer si les deux titres sont identiques.

c) est la forme « laide » du signe *tu*. Sous cet aspect, ce signe se retrouve dans toutes les imprécations avec le sens de « ruine, destruction »; nous le transcrivons *du*<sub>6</sub> par analogie avec le sum. DU<sub>6</sub> « ruine » (f) a la valeur phonétique *ser* (attesté 203, — avec le sens de « troupeau »; — dans les lettres d'Assur, avec le sens de « chef »). Comme désinence d'un cas de la déclinaison (210, 419), Vo inf.; (c-d) Il est possible que nous ayons ici, avec le nom DUSALAMU-, le nom du ministre; — mais il est également possible qu'il faille simplement traduire « ruine à la paix » — « ministre de la guerre ».

e) Le signe *tà* sert de désinence au datif.

103d) Cet idéogramme, qui représente une main étendue horizontalement, exprime l'idée de soumission et c'est avec ce sens que nous le retrouverons dans bon nombre de textes. La modifiante sous ce signe ) ( a été reconnue par nous pour désigner que le mot doit être lu dans une langue étrangère ou désuète. Nous transcrivons ce signe par KĀNU (? — sich beugen, huldigen?) — hébr.: כנע

e) val. phon. *li* certaine: confirmée en plusieurs passages.

f) désin. du nominatif; val. phon. *as* — cf. sum. D =  — (signe redressé de 90°).

105a) forme probablement ancienne du signe *wa*, qui se rencontre dans ce texte en même temps que la forme usuelle (V. également Kark. I a 11 b).

b) idéogramme que nous transcrivons en hit.: *hatrâ* « écrire » (V. également Kark. I A, 1a, etc.); cette valeur a été attestée par des recoupements. Il est possible que ce signe ait été choisi par suite de l'analogie entre *hatrâ* et *hatâ* « percer, poignarder »; il est difficile de déterminer si, dans l'esprit du lapicide la main est censée tenir une lance ou un style. c) val. phon. certaine, — confirmée par recoupements.

d) habituellement désinence du datif.

e) signe qui se retrouve dans plusieurs textes, souvent sensiblement varié. En général, il initie un discours direct ou le texte d'une ordonnance. Ce mot reçoit les désinences de la déclinaison; pour le différencier d'autres signes qui initient un discours, nous le transcrivons par le hit. *memâ* « paroles ».

f) syllabe fermée, — valeur phonétique du « dieu du ciel » (*Boybey* P. etc.) — sert de désinence de l'accusatif. Nombreux recoupements.

106a) signe qui se retrouve au début de plusieurs inscriptions et qui doit avoir le sens du Pron. Pers. de la 1<sup>ère</sup> Pers. Sing. Sujet. En hit. ce pronom est *ug*. Pour différencier ce signe d'un autre, qui a la val. phon. *ug*

(à rapprocher du cunéiforme *ug*<sub>3</sub>   $\frac{\Delta}{\Delta}$ ), nous transcrivons ce signe par UG.



b) représente un poisson qui, en sumérien se lit HA. C'est, probablement, le même signe qui se trouve schématisé dans le signe hiéroglyphique.

courant  *ha*. Pour le différencier, nous transcrivons ici par *hâ*. Le poisson est connu comme symbole de fécondité, — cf. sum. HA<sub>2</sub> « multitude » ; — une forme stylisée de ce signe se retrouve dans Kark. I A 11 a, I A 11 c avec le sens de « descendance ».

c) valeur phon. attestée et confirmée par recoupements. Nous avons ici la forme « belle » du signe *sé*, — à rapprocher de l'hébr. שׁוֹ « jeune animal — chevreau (?) — remplaçant au sacrifice d'un fils » (Gen 22.7).

b-c) Nous avons ici le radical d'un verbe, apparenté au hit. *has-* « engendrer, procréer ». On s'attendrait à le trouver ici à la 1<sup>ère</sup> Pers. du Parfait, vu le début (*a*). Il se peut que ce verbe soit devenu transitif.

d) Dans ce texte, il est difficile de différencier les signes *tâ* et *nah*. Ici, nous ne pouvons chercher qu'une syllabe servant de désinence à une forme verbale: nous lisons donc *tâ* (3<sup>e</sup> Pers. S. Parf.) — figuré par la « main qui pose » — (hit. *dâi-*).

107a) forme courante de *wa* (cf. 105a).

b) forme archaïsante de *mu* — val. phon. attestée et confirmée par de nombreux recoupements. — Ici, pronom pers. de la 1<sup>ère</sup> Pers. Sing. Objet.

c) forme archaïsante de *pa* (figuré par une mesure de contenance — cf. sum. PA). Le trait oblique après le signe a été reconnu comme ajoutant le son *r* à une syllabe ouverte. Il se rencontre parfois devant une syllabe fermée avec la même valeur. Le néo-hit. différenciait probablement un *r* franchement consonnantique, qui se rencontre dans certaines syllabes, de cet *r* qui devait être une sorte de semi-voyelle grassée. — En effet, la « modifiante » (*r*) sert parfois à transcrire la gutturale *ʔ* de certains mots sémitiques.

d) signe qui n'apparaît qu'assez tard dans le syllabaire néo-hittite et dont la présence ici contraste singulièrement avec l'archaïsme voulu de cette inscription. Bien que ce signe remplace souvent le son *me* dans des vocables hittites, nous le transcrivons *mi* pour le différencier du signe courant *me*.

e) difficile à distinguer du signe *tâ* (106d). Le signe *nah* apparaît souvent pour sa valeur syllabique « vénérer, craindre » (Vo inf.). Valeur phonétique attestée par de nombreux recoupements.

f) a certainement la valeur KUR « pays » — existe également sous la forme redoublée KURKUR.

c-e) désigne le nom du pays dont SALAMULU était grand-roi.

108d) La désinence *-as* est incompréhensible. Normalement, la terminaison en (c) *-tâ* (dés. du datif) aurait dû être suffisante.

109a) idéogramme ligaturé, composé de GIL<sub>2</sub> « vase à long col » (qui figure également dans d'autres ligatures et dont la val. phon. est ainsi

attestée) et du signe DINGIR « dieu » qui doit ici avoir la val. phon. *ILU*. La même ligature se retrouve dans la lettre fg, l. 2 fin. Cette ligature doit se lire en accad. *KILĪLU* « couronne ».

b) désinence du pluriel.

c) représente un visage de profil. Nous transcrivons par l'acc. *PĀNĪ* qui a le sens de « devant, autrefois ». On trouve parfois un visage de face accompagnant le profil. Ces deux signes *PANI* — *PĀNĪ* signifient « autrefois », « jadis ».

d) val. phon. attestée. Ici, radical du verbe hittite *lāk-* « courber » (généralement écrit idéogrammatiquement).

e-f) pron. réfléchi et désin. de la 1<sup>ère</sup> Pers. Sing. Parfait.

202e-g) même remarque que pour (108d). Ici la désinence du Pl. -i aurait dû suffire; la val. -tā- est incompréhensible.

203a) ligature formée par « la main qui donne » — hit: *pā-* « donner » et le « sceptre » — *ap*.

b) val. phon. attestée par de nombreux recoupements. Le signe dérive du cunéiforme  qui est ici renversé; cf. la forme de ce signe dans les lettres d'Assur .

a-b) à rapprocher du hit. *appanšet-*, *appan* « derrière » — Ici, forme verbale (voir la désinence de la 3<sup>e</sup> Pers. Parf. en -tā) qui doit avoir le sens de « suivre ».

c) signe qui figure une « porte », souvent employé idéogrammatiquement. Le mot néo-hittite pour porte ne doit pas être éloigné de l'héb.  (cf. 315a-b). Ici, et fréquemment, ce signe est employé pour sa val. phon. abrégée, *šā*, et traduit l'adverbe « comme, à la façon de ». C'est dans ce sens qu'a dû évoluer en néo-hit. la particule accad. *šA*.

d) — Vo 102f — à rapprocher du sum. *ŠER* « troupeau ». Des expressions analogues se retrouvent inf. 603 et Kark. I A, 11 b.

204a-b) est à rapprocher du hit. *warpa* dans l'expression *warpa dāi* « diriger sa marche » et doit avoir le sens de « route ».

c) représente un joug, qui se traduirait en hit. *jugan-*; mais il semble bien que les Néo-Hitt. l'appelaient *al*, ayant emprunté ce vocable au sémitique . Pour éviter des confusions, nous le transcrivons ici par *NĪR*. Les « routes à joug », c. à d. soumises à un impôt de péage, avaient leur contrepartie dans les voies d'accès libre, les *URHĒ PITŪTI* des assyro-babyloniens.

e) figure une sorte de meule, un grenier, et peut avoir un rapport avec le mode de perception de l'impôt routier (Vo 310). Il est intéressant de voir l'impression de rondeur qui se dégage de ce signe schématique.

205) Il est facile de reconnaître en (a) et (d) des sortes de barrières, (b) et (c) figurent des montants qui se retrouvent, esquissés, sur le

dessin des barrières. La graphie de notre texte distingue généralement les montants des portes de villes (315c) qui avaient un caractère sacré, étaient souvent sculptés de lions ou de chérubs, des autres montants profanes. Parfois, cette distinction n'est pas faite (507d). Nous avons renoncé à différencier ces deux signes dans notre transcription.

e) figure vraisemblablement le soleil et doit avoir la lecture phon. *šu*. Son sens dans cette phrase n'a pu être établi de façon satisfaisante.

f) n'est pas, ici, une désinence verbale. On retrouve dans des énumérations, que le dernier membre porte cette désinence: ce doit donc être la désinence d'un additif-comparatif, — ce qui a été vérifié par de très nombreux recoupements (Vo inf. 413f).

206a) val. phon. *ru* supposée. Le sens de ce signe doit être « sacré ».

b) une sorte de pic désigne les pionniers hittites, EREM<sup>MES</sup> . KIN. Nous transcrivons ce signe par KIN: il désigne partout les pionniers, qui sont parfois associés aux soldats (lettres d'Assur) et que, pour certaines raisons, on considérerait parfois comme « sacrés ».

c-d) verbe apparenté au hit. *pašiha-* « fouler, concasser », qui doit avoir pris le sens de « construire une route ».

e) dés. de la 1<sup>ère</sup> Pers. S. du Parfait.

207a) est un idéogramme composé, dont l'élément principal est un pied (sum. GIR<sub>3</sub>). Ce signe, comme son homophone GIR<sub>4</sub>, a servi à désigner le tribut, dont la nature a beaucoup varié au cours des siècles (Vo inf.). Il est possible que dans l'idéogramme présent, les deux traits obliques soient à lire *nah* (syllabe souvent accolée au mot *upa* « tribut »); mais il est très douteux que les cercles sous le pied aient eu une lecture *ru*. Nous voulons rapprocher ce signe de l'archaïque MAŠKIM qui représente un pied et une route, et qui avait le sens de RÂBIŠU « brigand, — collecteur d'impôts ».

b-c) Pron. Pers. 1<sup>e</sup> S. datif (Vo 107) avec initiale vocalique à.

c) forme usuelle du signe 107b. — Vo sup.

d) représente un croisement de routes et rappelle le cunéiforme KAS.

e) suivi de la modifiante (*r*) ne peut avoir la lecture LUGAL. Nous proposons ici la lecture SANGA « prêtre-roi », qui termine par une voyelle. Souvent le signe SANGA porte, à l'intérieur, deux traits qui vont du sommet à la base, au lieu de la croix du signe LUGAL.

f-g) datif d'un vocable *wa-aš* qui signifie « homme »; — à rapprocher du sum. UŠ — de l'hébr. אִישׁ. Ce vocable est apparu dans de très nombreux cas et tend à remplacer en néo-hitt. l'ancien *lu*.

208a) tête de cheval accompagnée de trois cercles (peut-être le déterminatif cunéiforme pour « pays »  $\Delta^4$ ) est ici le nom d'un pays. Souvent dans l'écriture néo-hittite, un pays est désigné par son idéogramme: PIED-

VEAU, LION, etc. Mais la lecture du signe « cheval » présente de grandes difficultés. Dans certaines lettres d'Assur, le signe représenté signifie « cheval », comme sur d'autres inscriptions. Parfois il signifie « sacrifice »; ici, c'est incontestablement le nom d'un pays que nous transcrivons, provisoirement, par *SîSû*. Il se peut que le signe doive être lû en accad. *AGĀLU* « mulet ».

*b-c*) voir à ce sujet (207f-g).

*d*) lecture certaine, nombreux recoupements.

*d-f*) forme verbale dérivée d'un vocable qui s'apparente au hit. *uppa* — « tribut » (cf. 207a). Ce vocable est presque toujours employé verbalement, dans le sens de « soumettre au tribut ».

209a-b) forme très fréquente dans les inscriptions narratives, généralement au début d'une phrase, à rapprocher de l'hébr. וַיְהִי « ce fut ». Probablement un duratif du verbe *-e-* « être », très rare en néo-hitt.

*c-e*) nom propre du SANGA(r) de *SîSû*. (*d*) représente un bouclier carré (même val. phon. que le bouclier rond — attestée et confirmée). En tant qu'idéogramme, a le sens de « pur » (Vo 313a).

*e*) forme archaïsante du signe *a* avec la modifiante (*a*): *a* double.

*f*) Il est difficile de suivre, dans ce texte, les diverses nuances que le lapicide a voulu exprimer dans sa façon de reproduire la ligature *ija*. Généralement, nous rencontrons deux formes distinctes: *ija* « faire » et *îjâ* « aller ». Ici, nous devons donner à ce signe le sens de « faire ». Il se peut que la modifiante (*a*) soit encore liée à ce signe, ce qui ajouterait au verbe « faire » le pronom de la 3<sup>e</sup> Pers. au datif — « à lui ».

210 L'édition présente (*b-a*). (*a*) ligature composée du signe *ar* « échelle » (cf. hit. *ar-* « se dresser ») et de *ha*. Ici encore, le scribe s'est ingénié à donner à cette ligature autant d'aspects différents, qu'il a voulu exprimer d'idées différentes. Il nous a été difficile de reconnaître plus de trois sens à ce vocable: « loin, — très, — frontière ».

*b*) sens de cette désinence non établi. — Peut-être additif (??).

*c*) valeur phonétique établie et confirmée.

*d*) signe très rare. Valeur phon. *-ni-* établie ici par éliminations.

*c-e*) à rapprocher du hit. *kaninija-* « se courber, s'humilier, se soumettre au joug ». Employé ici comme subst. — La désinence (*f*) doit remplacer la dés. du génitif *-sé* ou *še* qui ne se rencontre pas dans notre texte, — sauf en 606!

211a) représente une main levée, dans le geste habituel du serment (Gen 14, 22). Le mot hit. pour « jurer » est *lingai-*, mais ce vocable ne peut s'accommoder du complément phonétique *-wa* (*b*) avec lequel on le rencontre fréquemment. Nous proposons donc une transcription en accadien *TAMû-*, qui semble d'autant plus plausible, que ce signe est souvent accompagné de la modifiante des mots étrangers.

212d) reproduit, en le redressant de 90°, le signe sum. SIL  qui avait le sens primitif de « croisement de routes » (Scheideweg). C'est au croisement des routes que l'on consultait l'oracle et c'est peut-être pour cette raison que le signe SIL avait également le sens de *šimtu* « destin ». La « fourche » est mentionnée dans ce sens dans l'A. T. (Ez 21. 26): אֶם-הִדְרָךְ בְּרֹאשׁ שְׁנֵי הַדְּרָכִים

e) lecture non assurée; nous avons maintenu la transcription de BH., mais il nous a été impossible de lire de façon satisfaisante les vocables dans lesquels ce signe se retrouve.

213c) à distinguer du signe *nâ*; val. phon. obtenue par recoupements; a presque toujours le sens du hit. *nah* « craindre, vénérer ».

301a) représente un char à quatre roues, — visiblement pas un char de guerre comme on en voit sur d'autres inscriptions. Nous transcrivons provisoirement par le hit. *tûrant*- « attelage » (?). Le verbe (213d—301c) est à rapprocher du hit. *arha ijanna*- « s'éloigner ». Le char indique probablement que le départ d'AGUAS s'est effectué avec tous ses biens meubles.

302a) idéogramme d'un mot « étranger », si l'on s'en tient à la déterminante )( . Le sens de ce signe, qui représente un pied dans la direction opposée, doit être proche du hit. *parijan* « de l'autre côté » et doit signifier « retour ». Le choix de ce signe pour ce vocable peut être dû à la ressemblance de ce mot avec le hit. *pariha*- « pied ».

b) dés. du participe présent (?).

c-d) indique généralement une fonction d'officier, dérivant peut-être du sum. LU<sub>2</sub> <sup>GIS</sup> PA, mais qui a dû beaucoup varier au cours des siècles. Il convient de ne pas confondre ce titre avec celui de *ap+â* que nous traduisons par « APAJAS » (suivant) et qui dérive peut-être du hit. LU<sub>2</sub> *appâ*-.

e) représente une tablette, un écrit, et rappelle le sum. LA  « tessère ». Se retrouve au début des lettres d'Assur. Comme l'indiquent les deux traits horizontaux à l'intérieur du signe, (GUNU ?), l'idéogramme représente un « animé » (les objets « inanimés » se reconnaissent parfois par deux traits verticaux). Il faut croire que, pour les Néo-Hittites, une lettre, un message, était quelque chose d'« animé ». Nous traduisons ici, approximativement, par « appel », en supposant que le message a dû être transmis par l'officier-héraut.

303d) ligature composée de deux rectangles, l'un dans l'autre. Chacun de ces rectangles a la valeur LU (dérivé du signe sumérien). Le signe LU qui se rencontre avec le signe SAL dans l'inscription de Bulgar Maden, est donc confirmé. Le troisième signe qui s'ajoute à cette ligature est le signe *hu* (val. phon. établie par de nombreux recoupements). L'ensemble doit

se lire *hulùlù* — à rapprocher du hit. *hûlûli* « lien, bande » — pris au sens figuré d'« attache ». — Cette lecture de la ligature a été également confirmée par recoupements.

e) val. phon. établie et confirmée. Ce signe traduit aussi « centaine ».

304a) ligature composée en premier lieu du signe *i* dans un *aš* renversé. Le signe *aš* renversé constitue une modifiante et ajoute la valeur *š* à la syllabe précédente, comme dans le vocable *i(š)-ha* « souverain ». Le deuxième élément a pu être identifié par le contexte: c'est un miroir — hit. *huesā* — que deux traits horizontaux désignent comme « animé » (comme en hittite). La ligature doit se lire *išhuesā* — vocable à rapprocher du hit. *išhuesšar* — « abondance ».

b) syllabe incomprise. (c) désinence du datif. (d) dés. de l'addit.

e) syllabe non comprise; prob. initiale vocalique.

f) idéogramme du pain, qui doit se lire, comme en hittite, *harši*. Une ligature fréquente *ha(r) + šu* ayant le même sens, ne laisse planer pratiquement aucun doute sur la prononciation de ce signe.

305c) ici le signe *arha* désigne la frontière — hit. *arhai*.

f) a la valeur phon. *ê* (attestée et confirmée par de nombreux recoupements). En tant qu'idéogramme, ce signe traduit le sum. *E<sub>2</sub>* « maison ». Aussi, la forme *ê(r)* rend-elle l'idée d'« entrer » — hit. *er* « arriver ». Le signe (d) a une forme inhabituelle et il n'est guère possible de percevoir toutes les nuances de la locution. Peut-être pourrait-on mieux traduire: « La fourche (acc.), frontières, faire elle, entrer » par: « Il a été fait, que la fourche entrera dans les frontières ».

306a) comme radical d'un verbe, signifie « placer », rappelant le hit. *te-*, *dâi-* « placer, mettre, poser ». Le signe, sur d'autres inscriptions, reproduit bien le geste de la main qui pose un objet rond ou pointu. Noter ici l'expression curieuse « placer un serment » (vraisemblablement d'origine sémitique). La place du verbe est également curieuse; ce genre d'inversions, sans être particulièrement fréquent, se retrouve dans le style d'une certaine époque.

307a) constitue le complément « en crainte » et le radical du verbe est formé par le groupe (b-c) qui est un des vocables les plus usuels de la langue néo-hittite. Il nous a été relativement facile de reconnaître dans ce radical l'adj. « tout, tous », qui se rencontre également sous la forme plus rare *pa-an* (cf. grec: παν-). Le verbe qui en dérive et que nous rencontrons ici, doit avoir le sens d'« accomplir, compléter, achever » — (cf. les dérivés de l'hébr. בָּל, בָּלָה, בָּלָה, etc.)

308d) représente des épis de blé et doit avoir le sens de « semer ». Nous transcrivons provisoirement par *ZARû*.

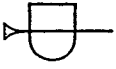
e) infixé causatif.

309a) val. phon. attestée et confirmée. Sens du signe incertain.

*a-c)* est à rapprocher du verbe hit. *tekkuša-* « montrer, prouver » et doit avoir ici le sens de « preuve, témoignage ». Le fait de semer du blé pour autrui constituait donc, à l'époque de Topada, un geste symbolique pour prouver son adhésion à un pacte d'alliance. Voir, à ce sujet Ann. I — Pour un geste similaire chez des peuples pasteurs, cf. Gen 21. 22—33.

*310a)* idéogramme représentant des épis coupés, que nous traduisons par « récolte » et que nous transcrivons, provisoirement, ŠE.

*b)* ligature de *pa* (ancienne mesure de capacité) et de l'échelle *ar*

(cf. *210a*). L'ensemble est à rapprocher du sum. BAR = MAŠ:  Une ligature analogue avec *ar* se retrouve sous la forme *pir+ar*.

*c)* présente dans l'édition deux traits horizontaux; le contexte, (comme *420 a*, *502 d*, *505 e*) semble exiger ici un signe qui figure le cachet rond droit (parfois avec son empreinte au dessus) et qui comporte deux traits verticaux. Faut-il croire que pour le lapicide de Topada le cachet était « animé » ? Quoiqu'il en soit, nous ne voyons aucune raison pour chercher dans ce signe autre chose que le « cachet » que nous transcrivons DUP pour le différencier d'un autre signe, sceau ou anneau de commandement, que nous transcrivons par le hit. *duppa-*. Le signe DUP, (parfois écrit avec la modifiante des mots étrangers) ( ), a sensiblement le même sens que *duppa*: « décision, décret, ordre ». Parfois, il est employé verbalement.

*g)* ligature fréquente, composée de deux signes *we* (valeur phon. confirmée par de très nombreux recoupements et par des ligatures), l'un au-dessus de l'autre. Sert presque exclusivement à exprimer le verbe que nous rattachons au hit. *wewak-* « demander, questionner, réclamer ». — Le sens des « greniers » au bord des routes à péage (*204*) s'explique par cette phrase, qui nous indique le mode de perception de cet impôt.

*311d)* Lecture incertaine. Le signe rappelle celui que nous avons lu *al* et nous le transcrivons *āl*. Vu l'incertitude du signe (*e*) (*212 e* ?) la lecture du vocable (*d-g*) n'a pu donner aucun résultat satisfaisant.

*312a)* ligature déjà rencontrée (*203*), mais ici, sans le complément *-nu*; le mot est à rapprocher du hit. *ap-* « prendre ».

*313a)* représente un bouclier carré et exprime l'idée de protection. Un dieu DINGIR *ku* est mentionné dans l'inscription de Bulgar Maden et la grande déesse protectrice est généralement appelée DINGIR *ku* LAMA .... La forme verbale *ku-* est assez rare; doit avoir le sens de « pur, purifier » — cf. sum. KU = hit. *šuppi*.

*314g)* visage vu de face, autre aspect du signe PĀNĭ (*109c*). Souvent, les deux signes sont réunis pour former la locution PĀNĭ-PĀNĭ « autrefois ». A ici le même sens que *109c*.

*315a)* écrit avec la modifiante des mots étrangers) ( et le complément phonétique *îjâ(r)* signifie « porte » — à rapprocher de l'héb. שַׁעַר

c) figure un poteau de porte, comme 205b et 507d. Mais ici le poteau semble orné et représenter une sorte d'animal. On peut le rapprocher de l'hébr.  (Ez. 49. 9 et pass.) qui désignait aussi des poteaux de forme spéciale. Ces poteaux, sur lesquels nous aurons souvent l'occasion de revenir, étaient au centre de la vie religieuse des Néo-Hittites. Les Hébreux désignaient parfois les poteaux sous le nom de *kerubim* et les figuraient avec une face de lion, de taureau, d'aigle ou de personne humaine. L'art hittite a également connu ces figurations (V. les sphinx de Hüyük, les poteaux de Boğaz Köy, etc.). Etant données les grandes variations que présente ce signe dans l'écriture hiéroglyphique, on peut se demander si chaque inscription ne s'ingénie pas à reproduire le dessin de certains poteaux connus du lecteur éventuel.

401a) La modifiante (*me*) au signe KUR doit avoir un sens qui nous échappe encore. Peut-être faut-il lire ici *MATU*(*um*).

b) est un idéogramme qui représente le côté droit du parvis. Pour une porte « orientée », ce côté correspond au midi et se trouve conséquemment exposé au nord (cf. Ez. 42. 13). Chez les Néo-Hittites, c'est dans ce côté droit du parvis que l'on a trouvé les socles des statues à Karkémiš, à Malatya. Cet emplacement réservé portait chez les Hébreux le nom de קֹדֶשׁ קְדָשִׁים « le saint des saints ». On est donc en droit de supposer que le dessin du côté droit du parvis (parfois, comme ici, avec un emplacement réservé à l'extrême droite), reproduit l'idée de « saint » קְדָשִׁים (saint, séparé, réservé, sanctifié, sacré, etc.). Nous transcrivons en sum. ZI — mais devons signaler que souvent ce signe est accompagné de la modifiante des mots étrangers ) ( et parfois de la modifiante (*an*) (Vo inf. 607d).

402a) figure une stèle inclinée et doit signifier « courbé » — (de même que la stèle droite doit signifier « dressé, droit » — ces deux signes sont souvent réunis dans une même phrase). Nous transcrivons par son équivalent hittite *lâk*.

c) sur la photographie, diffère du signe de l'édition. Il apparaît rarement seul, mais sa valeur phon. *hâ* a été obtenue par de nombreux recouplements. En ligatures, il est plus fréquent. On le retrouve sur notre texte (pas très clair) (501d) lié au signe *šu* pour former la ligature *hâ+šu* — rapproché du hit. *haššu* « roi ». Dans le cas présent, son emploi dans la phrase 402 n'est pas bien clair.

d) Les neuf traits, bien que séparés en trois groupes, reproduisent l'« échelle » *ar* (Vo. 210). Le verbe (*d-f*) est à rapprocher du hit. *aruwâ* — « prosterner ». Il existe des homonymes de ce mot, difficiles à reconnaître autrement que par le contexte (et parfois aussi la graphie).

403a) est l'idéogramme du pain (304f); (b) figure un « poteau » (315c), (c) pron. rel. de la 3<sup>e</sup> Pers. Pl. précède ici le radical *pa-wa* « tout »



(307). Le verbe qui complète cette proposition (404a-c) est à rapprocher du hit. *pâi-* « donner ». Reste à établir le sens du signe *šu*.

f) comme idéogramme, représente le soleil (déjà établi par M. B. HROZNÝ). Il doit donc avoir ici un deuxième sens, qui ne peut être que « sel ». La même phrase, abrégée se retrouve inf. (604c-e) sans compléments. Offrir le pain et le sel a toujours passé pour un geste d'alliance et un symbole de paix (Lev 2. 13), même si un impôt était perçu à cette occasion (V. Commentaire) — (cf. Ezdr 4. 14). Il est vraisemblable qu'à l'origine ce geste n'était pas uniquement symbolique (cf. les lettres d'Assur dans notre traduction). En tout cas, le pain et le sel étaient offerts aux poteaux, devant la porte du temple, notamment chez les Hébreux (une étude sur la « fiscalité en Juda et Israël » est en cours de publication dans la Revue « *L'Ethnographie* » et donnera plusieurs détails sur ce point). Phonétiquement, on peut supposer que « sel » et « soleil » devaient être presque homonymes en néo-hittite, comme p. ex. en italien *sale, sole* — en grec *ἄλας, ἥλιος* — en russe *соль, солнце*.

404a-c) à rapprocher du hit. *pâi-* « donner ».

d) le double signe de « pause » remplace parfois le signe *hila* « parvis » (Déjà reconnu par M. B. HROZNÝ). Le parvis, — à l'origine, l'aire devant la maison d'un dieu, d'un roi, d'un particulier, — était l'endroit de culte chez les Néo-Hittites (V. les fouilles de Malatya, de Karkémiš etc.) tout comme chez les Hébreux, à un certain moment de leur histoire. Le « tribut » perçu par SALAMULU, la UPPA de notre inscription (405), était donc apparenté au « tribut de l'aire » (Num 15. 20).

405a) forme plus simple pour l'idéogramme du « tribut » (cf. 207a) que nous transcrivons ici par GIR<sub>3</sub>.

406a) idéogramme pour « grand » (cf. 101a), mais avec une modifiante qui doit indiquer une autre lecture. Nous transcrivons provisoirement MAH.

b) désinence du pluriel.

407c) ligature, dont la forme monumentale se retrouve dans Kark. I A 6—7, II A 15 b. Figure un bras dans un noeud et doit avoir le sens d'« inférieur, vassal ». Sa valeur phon. doit correspondre au hit. *appan-*; — nous le transcrivons *apan*. Ici, la modifiante (*an*) s'ajoute au signe.

408a-d) verbe apparenté au hit. *appa ar-* « prendre soin ».

409a) même signe que 101a — GAL — probablement dans un sens de dérision, AGUAS n'ayant jamais dans cette inscription le titre de « grand-roi ».

d) remplace ici probablement la désinence plus usuelle *sé* qui n'est presque pas employée dans cette inscription.

410a) Comme déjà noté (101), les déterminatifs proprement dits n'existent pas en néo-hittite. Le signe pour « dieu » doit donc être toujours lu. La valeur phonétique de ce signe, en néo-hittite, a pu être déterminée par nous sur d'autres inscriptions: ce signe se lisait *yah* cf. Hébr. יהו Mais,

en d'autres endroits, comme dans la ligature 109 a, une lecture *ILU* s'impose (cf. héb. לֵא). Ici, comme partout où la valeur phon. n'a pas une grande importance, nous transcrivons ce signe DINGIR.

b) n'est pas l'idéogramme d'une divinité, — c'est le signe « beau » de *an* (105 f) et sert à désigner le « ciel ». Chez les Néo-Hittites, les dieux sont rarement nommés; le plus souvent on les désigne par leurs attributs et leurs qualités. (V. inf.). La lecture AN de ce signe est confirmée par tous les textes où le dieu du ciel est nommé DINGIR *an* (écrit phonétiquement). Mais il faut faire attention à certains textes où « dieu » est simplement accompagné de la désinence de l'accusatif *-an*.

c) désinence du pluriel. Ici, il faut lire « les dieux du ciel ».

d) est à lire « une fois ». (Voir Commentaire).

411) Il est à noter ici, que le dieu des ancêtres d'AGUAS ne porte pas l'épithète « le vigoureux », qui est donnée à « l'ancêtre SALAMULU » (101) et au dieu des ancêtres de PARMINAH (701 etc.). Même le dieu des ancêtres des ennemis mérite cette épithète (707 etc.). Mais les dieux du ciel de SISU sont également privés de l'épithète « le commandant », qui est donnée au dieu du ciel de PARMINAH (619 etc.) et de ses ennemis (706 etc.).

412b) figure la végétation et a une valeur phonétique *mah* — obtenue par de nombreux recoupements. Une divinité hittite porte le nom de <sup>D</sup>MAH; c'est peut-être la même qui est mentionnée dans notre texte. Elle n'apparaît pas, à notre connaissance, dans d'autres inscriptions.

c) val. phon. non établie. (Vo 311e). Comme cette divinité n'est jamais suivie de ses attributs, il faut supposer une désinence qui a pour effet de lier cette proposition à la suivante.

413b) idéogramme pour « viande » (*šIRU*) ou « victime de sacrifice » (hit. *šuri-*). Pour l'instant, en tenant compte du contexte (Vo également Kark. I A 11 a, CIH IX), nous préférons cette deuxième interprétation.

c) figure un autel double (reconnaissable à ses deux *i*), destiné aux sacrifices sanglants et aux offrandes de céréales etc. Il ne nous a pas été possible de trouver les noms que devaient porter les autels simples ou doubles; nous transcrivons provisoirement par *ZiBU*.

d) figure le pain, et ici, par extension, toute offrande de céréales. Etant donnée la désinence de l'additif (*f*), la proposition (412—413) doit se comprendre dans le sens que la troisième déclaration est faite « par le dieu de la végétation et par tous les autres dieux auxquels on présente des sacrifices et des offrandes ».

414c) n'a pas été rencontré dans d'autres textes mais, par le contexte et par opposition à (416), on peut attribuer à ce signe le sens d'« humiliation ». Nous transcrivons provisoirement par *ENÛ*. La désinence *-â-tâ* peut se traduire « à lui, il a ».

415a-c) à rapprocher du hit. *wemija-* « trouver » (3e Pers. S. Parf.).

d) idéogramme pour « palais » (déjà attesté), que nous transcrivons EGAL. (e-g) mot au datif (g), qui n'a pu être traduit, le signe (f) étant de lecture incertaine (Vo. sup. 213, 311).

416) à rapprocher du hit. *wallah* — « glorifier ».

417a-c) terme au nominatif, qu'il ne nous a pas été possible de traduire de façon satisfaisante.

d-e) forme vraisemblablement verbale; les cas en -wa indiquent généralement une sorte de gérondif; à rapprocher du verbe *we + we* (310), (409).

420g-h) adv. fréquent, qui signifie « là-bas » (hit. *edi-*).

501b) La lecture de ce signe n'est pas certaine. Il ressemble beaucoup au signe *lâ*, mais les deux traits intérieurs manquent. Ne se retrouve pas ailleurs comme désinence de la déclinaison.

d) ligature fréquente, formée de *hâ* (cf. 402 c) et de *šu*. L'ensemble doit se lire *hâ + šu*, à rapprocher du hit. *haššu* « roi ».

502a-c) Ce groupe n'apparaît pas très clair sur la photographie.

f) signe dérivé du nombre 3 ayant la valeur phon. *tar* (déjà attestée et confirmée par de nombreux recoupements). Isolé, ou avec la désinence de la déclinaison, ce mot se rapproche du hit. *tarh-* « force, courage, vigueur ». On le retrouve généralement dans la formule: « prince fort et vénéré ».

504c) ligature formée des signes *da* (attesté et confirmé) et *nâ* (à ne pas confondre avec le signe *nah* auquel il ressemble souvent). — La lecture du signe *nâ* a été obtenue par ailleurs et confirmée par de nombreux recoupements. — Ici, la ligature *da + nâ* est le radical d'un verbe, à rapprocher du hit. *dannat-* « ruiner », que l'on retrouve aussi sous une autre graphie, notamment sur la stèle I de Tell Ahmar.

505b) forme « belle » du signe *tâ*, que nous transcrivons *ta<sub>2</sub>*. Exprime généralement l'impératif, le volontatif ou le conditionnel. Les formes interrogatives, exprimées par des inflexions de la voix, sont rendues par l'inclinaison des signes. A noter que la position du signe *ta<sub>2</sub>* varie souvent par rapport aux autres signes, le conditionnel étant, probablement, conçu en néo-hittite comme un impératif-interrogatif.

507e) signe qui n'a rien de commun avec le signe *lâ* (320 e). Il se reconnaît à ses traits verticaux à l'intérieur et dérive du pictogramme sum.

LAH<sub>3</sub>: 

qui est redressé de 90°. Le sens de ce signe est habituellement « lumière » — équivalent du hit. *kammar-* (en néo-hit. *ga-ma-nu*); mais la forme « belle » (qui correspond peut-être au sum. SUKAL) a le sens de « prince ». Un verbe, fréquent, *lah(r)* signifie « conduire, mener »; il existe un subst. dérivé. Probablement, il faut chercher l'origine de ce mot dans l'homophone LAH<sub>4</sub> — « gehen, führen, leiten, etc. »

508d) Ce signe a été reconnu par M. B. HROZNÝ pour représenter un foie. Comme l'indique le contexte, l'oracle du foie devait se consulter au croisement de deux routes, à une fourche, — où l'on consultait aussi les autres oracles — cf. Ez. 21.26.

509d) est un symbole abstrait, souvent divinisé (Karaburun, Sultan Han, Bulgar Maden, etc.). Quand c'est une divinité qui intervient dans les imprécations, elle apporte la ruine; sur l'autel (?) de Suvasa, ce signe est associé à l'idée d'abondance. On peut donc lui assigner un rôle comparable à la Tychè grecque, et traduire ce signe par « destin, chance ». Nous transcrivons provisoirement par *ŠIMTU*. Figure ici au pluriel.

f) Signe non déterminé. Par le contexte, on peut lui attribuer le sens de « destinée, oracle ». Nous transcrivons provisoirement *NAMTAR*.

g) — cf. 404, — autre graphie.

511) Cette phrase (511a—512b), le « dit de l'oracle », est très difficile à comprendre, étant dans une langue volontairement plus ancienne que le reste de l'inscription. Il faut aussi tenir compte de la tournure sentencieuse de cette phrase.

b-d) a été rapproché du hit. *pa* « aller, courir », avec l'infixe causatif *me* « faire aller ». — La traduction de ce passage, très libre, est rendue encore plus difficile par la répétition du signe *ta*<sub>2</sub> (511g, 512b).

513a) représente deux jambes d'un coureur. Sur la stèle de Kaisérie, on voit deux personnages; l'un, solidement campé sur ses jambes, est muni d'une hache — c'est vraisemblablement un soldat de l'armée régulière, des « centaines » ME. L'autre est court-vêtu et figuré courant, les jambes dans la position de notre idéogramme. Ces soldats, pareils aux רָצִים des Hébreux, ont formé dans la suite des auxiliaires plutôt gênants pour Karkémiš. Nous traduisons ce mot par « coureurs » et le transcrivons provisoirement par *LĂSIMU*. Sur le rôle des « coureurs » dans les armées de Juda, voir notre article en cours de publication, dans l'« *Ethnographie* ».

515c-e) se retrouve, sous une autre graphie, dans deux inscriptions de Karkémiš. A rapprocher du hit. *pedâ-* « courir, s'enfuir, — accourir ».

603a) probablement autre aspect de e. Douteux. Voir inf. (c-e) semble être une tournure désuète. Troupeau est écrit (203) *šer*. Ici *sé* peut avoir le sens de chevreau (cf. 106 c); mais un vocable néo-hittite a été trouvé par nous pour désigner un troupeau: c'est *wa-sé-pa* (Lettre d'Assur e), que l'on peut rapprocher du hit. *weši-* « pâturage ». Sur une inscription de Karkémiš, on trouve *sé-pa* dans un sens analogue. Il se peut donc que l'on doive lire ici: *e? wa-sé-pa -wa ija(r) -tâ* « Les X, un troupeau étant, ils allèrent ». Le sens de la phrase reste sensiblement le même.

604a) Ce signe, une ligature probablement, ne doit pas être confondu avec les autres ligatures formées par les signes *i* et *a*. Pour le distinguer du

signe *ija* (209f), nous le transcrivons *îjâ*. Son sens se rapproche du hit. *ija-* « aller ».

607d) La lecture de ce signe a été établie par nous par de nombreux recoupements. L'élément de base est une « broche, agrafe, fibule », — sum. HAR — et le signe reproduit, sous ses divers aspects, les types de fibules trouvées aux fouilles de Hüyük. Ici, comme le plus souvent, le signe *har* est accompagné d'une modifiante (*an*) — un trait vertical sous le signe, — dont la valeur phon. a été attestée par de nombreux recoupements: *pir(an)*, etc. Le vocable *har(an)* est à rapprocher du hit. *harra-* « opprimer, briser, pulvériser »; il est généralement employé dans le sens d'« ennemi ».

608f) Le trait vertical n'a pas toujours le sens de « un ». Parfois il faut le lire « en totalité » — que nous transcrivons KIŠ —. Ici son sens n'a pu être déterminé; il s'agit peut-être d'un simple trait de séparation.

609a) Idéogramme ligaturé, composé de HAR « boucle » (Vo 607 d), et de *pa* (dans la forme particulière de notre inscription). La lecture de cette ligature *har + pa* s'impose par l'itération (*b-e*), sous une autre graphie. Le mot est à rapprocher du hit. *harpu-* « hostile ».

611a-d) n'a pu être traduit de façon satisfaisante; peut-être a) initiale vocalique, b-c) à rapprocher du sum. MA . ŠAR « stratagème », d) dés. de l'accusatif.

f-g) est à rapprocher du hit. *idâlu-* « mauvais, méchant ».

612a-b) peuvent sembler le datif de *wa-* « homme » (cf. 207, 208, 301). Mais le pronom enclitique *â* (c) et la désinence de l'accusatif (d), militent en faveur d'une autre interprétation. Nous proposons de rattacher ce vocable au hit. *uwa-* « apparaître », — mais on pourrait aussi traduire: « aux hommes, — les eux ».

e) Ici commence la deuxième partie de l'inscription, « les imprécations » qui, dans notre texte sont particulièrement longues (V. commentaire).

e-g) Le signe (f) n'a pas été lu de façon absolument satisfaisante (Vo 603 a). La forme verbale du radical *ija* « faire » a été traduite, par approximation, « s'il se faisait », — mais la désinence du conditionnel (*ta<sub>2</sub>*) ne se retrouve que plus bas (615e), intercalée dans la forme *arha tâ* « enlever ». Le verbe complet serait donc ici: *ija-e?-â(r)* . . . . *arha -ta<sub>2</sub>-tâ*.

613c) figure un anneau à cachet, symbole du commandement (Voir la figure de ce signe sur les stèles de Boybey Punari). Nous le transcrivons *duppa* (pour le différencier du signe DUP — 310 c) après avoir trouvé que son sens est toujours « commander, ordonner ». C'est un attribut de plusieurs divinités, — ici du dieu du ciel, — « le commandant » (619).

d) Il se peut qu'il faille lire ici: « (Du) dieu du ciel, les ordres aussi, qui toute ruine font ». En tout cas, la désinence du pluriel est certaine et rien ne s'oppose à considérer dans cette phrase, les dieux du ciel au pluriel. (Voir commentaire).

e) désinence de l'additif — Voir 413f.

615a-c) Vocable à l'accusatif, dont les deux éléments sont: le poteau de la porte et le signe AN avec la modifiante des mots étrangers (?). Il convient de donner à ce groupe le sens de « force divine », « puissance céleste » qui réside dans les poteaux des portes. On sait que les poteaux des portes étaient considérés, par les Hébreux, comme le siège de la divinité et de toute puissance divine; c'est sur les poteaux des portes que s'asseyaient les prophètes pour trouver leur inspiration, surtout si ces poteaux représentaient des Chérubs. (cf. 2 R 19.15; Ez. 9.3; 10.4, 8; 46, 2; et pass.). Cette force, le  a joué un rôle très important aux époques bibliques, mais la traduction erronée de ce vocable, « corne », a fini par dénaturer le sens de nombreux passages. Le sens exact du vocable , que nous retrouvons ici sous la forme néo-hittite MANZAZU — )AN( nous est apparu nettement dans notre lecture des textes de Ras Shamra (inédite) et fait l'objet d'une note séparée.

616a-b) comme l'hébr.  a également le sens du futur. (801 et pass.)

c-d) comme la forme plus fréquente *ja-as-îjâ*, a le sens de « quiconque, n'importe qui »; ne pas confondre avec la forme très fréquente *îjâ-îja-* qui se rattache au hit. *îjannija-* « se porter bien ».

617a-c) n'est pas un verbe. Le mot est à rapprocher du hit. *muwatalla-* « force, violence ».

d-g) vocable formé uniquement de formes pronominales, le verbe « faire » étant compris dans la désinence *-ha*, *tâ*, *ta*, etc. Cette façon de former des mots est représentative du style d'une époque très tardive; certaines inscriptions abusent de ces formes pronominales finales.

619) L'opposition entre la désinence *as* des groupes (619—703) et la désin. *an* des groupes (706—709 bis) est à la base de tout notre déchiffrement. Nous avons pu ainsi trouver confirmation de deux cas, le nominatif et l'accusatif, reconnaître la valeur phonétique exacte de ces deux signes. Les dieux nommés ici (619—703) doivent agir sur les dieux mentionnés plus bas (706—709 bis).

705a-c) à rapprocher du hit. *wak-* « briser ».

d-e) à rapprocher du sum RU « sacrer » (?) Val. phon. douteuse, mais le sens de « sacré » est bien établi par de nombreux recoupements, V. 206.

710d) idéogramme pour « maison », dont la valeur phon. *pir* a été établie par la présence du signe avec la modifiante (*an*) formant l'adv. *pir(an)*.

711a) probablement radical d'un verbe, indéterminé; nous pensons pouvoir faire un rapprochement avec (106) et traduire « procréer ».

d) idéogramme pour « enfant », peut dériver du pictogr. sum.  DUMU. Souvent cet idéogramme se trouve accompagné d'un autre signe;

nous lisons alors: NITA . DUMU « héritier », *hila*-DUMU « fils adoptif », )KĀNU(-DUMU « fils soumis », etc. Le sens de cet idéogramme est établi par de très nombreux recoupements et par le contexte quand il est accompagné d'un autre signe.

712c-e) à rapprocher du hit. *warnu*- « incendier ».

801) forme plus usuelle que celle rencontrée plus haut (616 c-d).

802b-e) autre graphie, phonétique, de la ligature (607 d). A rapprocher du hit. *harra*- « opprimer, briser », ou *harganu*- « détruire, dévaster ».

803a-b) textuellement: « celui-ci, lui ». (a) est la forme usuelle du pronom démonstratif.

804c-f) subst. dérivé du verbe *e-pa*, à rapprocher du hit. *ep*- « prendre » que l'on ne trouve que dans des textes très tardifs (Lettres d'Assur).

805a) idéogramme d'une chose inanimée, généralement suivi de la syllabe *tar* (abstrait?). Signifie « richesse » (nombreux recoupements) — nous transcrivons provisoirement par *HİŞİB*. On rencontre également *HİŞİB* -à-*tar-aš* « le fort en richesse ».

813c) représente une tête et doit avoir le même sens que le sum. SAG « tête, chef ». Cet idéogramme se rencontre souvent dans le groupe SAG -GIR<sub>2</sub> « chef ministre ».

#### COMMENTAIRE I.

1. **L'écriture:** Le caractère paléographique de cette inscription constitue un problème en soi. D'une part, on voit le scribe se servir de formes archaïques et désuètes; d'autre part, il fait parfois usage de types d'un 'modernisme' déconcertant. La forme du *a* est certainement ancienne; par contre, *i* ne présente aucune originalité et *e* ne figure que sous son aspect cursif, le plus récent. Dans les dérivés du *i* (*ja*, *ija*, *îjâ*) le lapicide s'est ingénié à créer des formes uniques qui ne se retrouveront sur aucune autre inscription; il en est de même pour la ligature *arha*, qui présente des formes très curieuses à côté de la forme la plus courante de l'écriture cursive; c'est la forme courante du *wa* monumental que l'on retrouve à côté d'un *wà* ancien. La forme du *pa* est curieuse et ne se retrouve sur aucune autre inscription; *tâ* et *nah* se confondent en un signe hybride, également sans pareil.

L'inscription de Topada se distingue encore par le très grand nombre de signes qu'elle comporte, idéogrammes souvent uniques et qui ne se retrouvent pas ailleurs. A elle seule, cette inscription nous donne presque la moitié du syllabaire, avec ses cinquante idéogrammes qui viennent s'ajouter aux signes purement phonétiques.

On a ainsi l'impression que cette inscription pourrait bien être moins ancienne qu'elle n'en a l'air. Plusieurs autres détails militent en faveur de

cette opinion. Vraisemblablement, le scribe a voulu, par le choix de ses idéogrammes, parer son texte d'une auréole d'ancienneté.

**2. Orthographe et grammaire:** Toutes les fois que cela lui semble possible, le scribe a tendance à employer des idéogrammes plutôt que l'écriture syllabique. Quand il se sert de syllabes, l'orthographe est moins stable que dans d'autres inscriptions. On notera même un flottement dans la transcription des noms propres. Un soin scrupuleux est pris à ne pas confondre les diverses nuances de *arha*, de *ja*, *ija*, etc., par la création de signes nouveaux.

Généralement, le scribe se sert de *-tâ* pour former la 3<sup>e</sup> Pers. S. du parfait; — le signe *ta* (tête d'âne) ne lui est pas familier. En (713 e) nous croyons noter l'emploi de *tâ* pour *tâ*. La désinence *sé* ou *se* du génitif n'apparaît pas dans cette inscription, sauf peut-être en 501, 606; on note par contre certains cas en *ser* sans analogie ailleurs.

**3. La langue:** Trois langues, ou plutôt trois modes d'expression, se rencontrent dans cette inscription: a) la langue du récit proprement dit (106—611); b) des fragments d'une langue plus ancienne qui s'y trouvent intercalés (414—416; 511—512), et c) la langue plus évoluée de l'écrivain, au début (101—105) et à la fin (612—821), mais dont on trouve des réminiscences dans le récit proprement dit.

a) **La langue du récit:** Elle est faite de phrases courtes, à forme purement verbale. Souvent la terminaison *-tâ* ou *ha* est ajoutée à un substantif pour en faire un verbe; — la conjonction *e-wa*, si fréquente par ailleurs, ne se rencontre que trois fois dans ce récit. L'auxiliaire « être », qui ne se trouve que dans quelques rares combinaisons, est peut-être un apport de la langue de l'écrivain. Les adverbes *appa-* et *arha* sont beaucoup moins fréquents que dans d'autres textes; *pivan* est remplacé par *PÂNî*; le mot *pa-wa* « tout », ne se retrouve que sept fois dans tout ce long récit. Seul le pronom de la 1<sup>e</sup> Pers. est employé: la 3<sup>e</sup> Pers. est généralement désignée par un substantif.

b) **La langue archaïque:** elle est surtout apparente dans le « dit de l'oracle », mais se retrouve encore dans bon nombre de locutions toutes faites qui doivent appartenir à une vieille tradition orale.

c) **La langue du rédacteur:** Elle est faite de phrases longues, souvent alambiquées (Voir surtout 801—811 et le début 101—105). On y trouve des formes de conditionnel, le pronom relatif, l'auxiliaire être, un emploi fréquent de préverbes, le pronom pers. de la 3<sup>e</sup> Pers. Sing., etc. Cette langue, surtout dans les imprécations finales, tranche nettement avec la langue du récit; bien que certains éléments du texte soient incontestablement anciens, — comme la nomenclature des dieux, — on doit supposer qu'ils ont subi une refonte stylistique complète.



## II.

Le déchiffrement d'une langue inconnue, comme le néo-hittite, ne peut se faire qu'à la condition que toutes les données tirées d'un texte puissent être confirmées par le bon sens, par l'expérience et par des recoupements. La lecture d'une phrase nous a souvent forcé à faire de longues recherches dans les domaines les plus variés, à faire des rapprochements avec ce que nous croyions savoir sur d'autres civilisations voisines. Ce travail nous a donné un certain nombre de sous-produits, en ce sens que plusieurs lectures de textes anciens, que l'on croyait bien établies, ont dû être revues par nous. Ce n'est qu'à partir du moment où rien ne pouvait venir contredire les résultats de notre déchiffrement, que nous avons pu considérer celui-ci comme suffisamment établi.

1. **Le cadre historique:** A l'époque à laquelle nous ramène le récit, une population nouvelle était venue s'installer dans cette région. Nous pouvons supposer, si notre lecture du nom SALÂMULU est exacte, que ces gens étaient apparentés aux Sémites mésopotamiens. Dans ce pays, tout le monde était roi de son village et c'est ainsi que SALÂMULU, roi de PARMINAH, devenu père d'une nombreuse progéniture, éprouva le besoin de pourvoir à l'établissement de ses fils en conquérant les royaumes avoisinants. Il nous dit qu'il a conquis neuf royaumes et que cinq autres lui étaient tributaires. Voulant étendre encore sa domination, il s'en prit à AGUAS, qui était SANGAR de SISU, en coupant par une route à péage ses voies de communications.

AGUAS décida simplement d'abandonner sa ville et, emmenant ses biens meubles, alla s'établir ailleurs. SALÂMULU lui dépêcha un messenger et un traité de paix et d'alliance, dont toutes les modalités sont consignées, fut conclu entre SALÂMULU et AGUAS.

2. **La Vassalité:** Cette institution apparaît dans notre texte sous un jour nouveau. Cependant il nous a été possible de retrouver que les conflits entre LAGAŠ et UMMA avaient les mêmes causes et que les clauses du traité, consignées dans les inscriptions d'URUKAGINA et le cône d'ENTE-MENA, sont sensiblement les mêmes que celles que nous retrouvons ici. (Voir Annexe I.).

A la base du conflit qui mit aux prises PARMINAH et SISU, se trouve l'établissement d'un droit de péage sur les voies de communication de cette dernière. Avec la fixation d'une frontière entre ces deux pays, SISU reconnaissait un droit de propriété à PARMINAH sur toute une région, qui devait être cultivée par SISU et dont PARMINAH recevrait la moitié du revenu. C'est en somme, l'origine de la clause de métayage qui est ici évoquée. De plus, tous les « grands » de SISU, et même les « coureurs », devaient à leur suzerain le tribut de l'aire, en contrepartie de quoi ils recevaient aux portes de PARMINAH le pain et le sel. (Sur ce point, voir

notre étude à paraître dans l'« *Ethnographie* » sur la fiscalité chez les Hébreux).

Le vassal, AGUAS, devait veiller sur les frontières de PARMINAH (il devenait une sorte de marquis) et PARMINAH lui devait aide et protection en cas d'attaque venant de l'extérieur.

**3. L'organisation militaire:** A l'époque des événements relatés, il ne semble pas que PARMINAH ou SISU aient disposé d'une armée régulière. Si le texte nous dit que SALÂMULU avait un ministre de la guerre (?) (102—103), il n'est nulle part question de ses « centaines ». Le seul officier APPA dont il soit question, joue le rôle d'héraut (302) et la seule force militaire dont il est fait étalage, ce sont les pionniers sacrés (206). AGUAS disposait également de pionniers, attachés au palais ou casernés dans son voisinage (502), et de « coureurs » qui, d'après d'autres textes, ne formaient pas une armée stable, mais étaient recrutés en cas de besoin (Voir notre étude à paraître dans l'« *Ethnographie* »). Les « grands » de SISU ne semblent pas avoir été des chefs militaires.

A l'époque du rédacteur, PARMINAH était probablement gouvernée par une caste militaire; les officiers APPA étaient détenteurs de la richesse du pays.

**4. Les divinités:** Sous le règne de SALÂMULU, le panthéon hittite subit, dans cette région, une grande simplification. Visiblement, les nouveaux arrivés n'étaient pas familiers des divinités régionales. Ils avaient adopté un système simplifié, en tête duquel venait le dieu du ciel; en second venait le dieu des ancêtres, et en troisième lieu le dieu de la croissance et tous les autres dieux auxquels on offre des sacrifices.

Dans la langue du scribe, on donne au dieu du ciel l'attribut de « commandant » — ce qui indique une époque tardive, quand cette épithète était généralement donnée au dieu principal. Dans la langue du récit, le dieu du ciel ne porte pas d'attribut.

Le dieu des ancêtres, pour PARMINAH, c'est SALÂMULU lui-même, l'ancêtre vigoureux (101, 104). L'épithète « vigoureux » donnée aux dieux des ancêtres par le scribe, n'est pas appliquée au dieu de SISU dans le récit.

Le troisième groupe de divinités, comporte en tête le dieu MAH, ancienne divinité de la croissance, qui n'est pas mentionnée dans d'autres inscriptions néo-hittites.

Cette divinité est ajoutée à un groupe que nous traduisons « tous les autres dieux auxquels on présente des sacrifices et des offrandes ». Ce groupement se comprend par l'importance magique du nombre 3 dans notre texte (V. inf.).

Les nouveaux arrivants croyaient encore en certaines forces divines comparables au *NIR*, qui avaient leur siège dans les poteaux des portes. Une idée analogue a pu être retrouvée chez les Hébreux, à une certaine

époque: ils l'appelaient *qrn* et croyaient que cette force se transmettait au roi par l'onction. Dans les textes de Ras Shamra, nous avons pu lire un passage qui confirme cette idée.

Les dieux du ciel avaient le pouvoir de retirer cette force des poteaux, ce qui pouvait conduire aux pires désastres (612—615). Mais ils pouvaient la mettre à la disposition du roi, pour lui permettre de porter la ruine à ses ennemis (618—709 bis).

Les divinités doivent être les témoins des actes solennels, des serments; mais elles ne sont pas immortelles. Une des pires calamités qui puisse leur arriver, c'est d'être brisées (705, 714).

5. **Le culte:** Pour SALÂMULU, les lieux du culte par excellence étaient les portes. C'est dans les poteaux des portes que réside la force divine, c'est aux poteaux des portes que l'on offre le pain et le sel, c'est dans les parvis et aux portes que l'on perçoit le tribut. Une imprécation spéciale s'adresse à celui qui s'emparerait des portes, et qui ne peut être qu'un roi, fort et vénéré (803—806).

AGUAS n'avait peut-être pas la même vénération des portes; — en tout cas, SALÂMULU exigea de lui la mention du traité de vassalité par une inscription dans les portes de SISU. Il devait également faire une triple déclaration aux « grands » de SISU devant les montants des portes de sa ville. L'oracle conseilla également à SALÂMULU d'inscrire ce traité sur les portes de PARMINAH.

On voit ainsi s'établir l'habitude de consigner par écrit, sur les montants des portes, les événements historiques. Les poteaux de Karkémiš sont devenus de véritables « annales ».

On offrait aux divinités des sacrifices sanglants et des présents de « pain » (produits agricoles). On peut supposer — mais ceci ne ressort pas des textes, — que les autels se trouvaient dans les portes.

Le fait que le grand-roi était divinisé, dispensait les rois de PARMINAH d'exiger le tribut au nom d'une autre divinité.

6. **La magie:** A côté de la religion proprement dite, certaines pratiques magiques, certaines croyances et superstitions sont mentionnées dans ce texte.

a) **Le nombre 3:** La vertu magique de ce nombre ressort de l'usage qui en est fait: par une triple déclaration, le grand AGUAS reconnaît son humiliation (409—414); il fera une triple déclaration devant les portes de SISU (505—507); SALÂMULU consulte trois fois l'oracle du foie. Dans les imprécations, les dieux sont invoqués trois fois seulement, et la troisième fois on englobe tous les dieux qui n'ont pas encore été cités. Il faut en conclure que l'usage ne permettait que trois souhaits, trois serments, etc., et qu'il était interdit de dépasser ce nombre.

b) **L'ictéromancie:** Selon l'usage des Babyloniens, SALÂMULU a dû consulter l'oracle du foie pour savoir si son traité avec AGUAS était

conclu sous de bons auspices. Il semble que l'oracle devait être consulté à un croisement de routes, à une fourche (cf. Ez 21. 26). Si nous comprenons bien les idéogrammes (508—509), c'est la chance qui est invoquée; mais ce n'est pas une divinité, comme elle le sera sur d'autres inscriptions. Elle se prononce par l'intermédiaire du sort (douteux ??).

c) Le j o u g: La soumission devenait effective par le geste de passer sous un joug, — geste symbolique qui forçait les gens à s'incliner devant la terre « sainte, vénérée ». Ce n'est donc pas un geste propitiatoire mais un acte magique qui influe sur la vie ultérieure (401—402). A la suite de ce geste, des rois « suivent comme un troupeau » (203).

7. La société: PARMINAH nous apparaît comme la propriété de SALÂMULU. En qualité d'« ancêtre », ses soucis vont à sa descendance uniquement. SISU ne devait pas être une ville bien importante, puisqu'AGUAS se décida si facilement à l'abandonner. Il est souvent question des « grands » de cette ville. Il se peut que ces « grands » soient précisément les « anciens » que l'on retrouve dans d'autres inscriptions néo-hittites et à qui une part importante revenait dans le gouvernement des cités.

La vie de PARMINAH et de SISU était essentiellement agricole. L'abondance en pain (304) est le grand argument qui fait revenir AGUAS, — la signature du traité d'alliance s'accompagne de semailles; — le tribut que SALÂMULU percevait, était entassé dans des greniers (204), ce qui indique bien qu'il était perçu en nature, c. à d. en céréales.

8. Géographie: Les seules indications géographiques que nous fournit notre texte sont les noms des villes PARMINAH et SISU (?). Nous pouvons supposer que SISU devait se trouver à l'ouest de PARMINAH et que le départ d'AGUAS devait s'être effectué en direction du désert salé de Koniah. Nous pouvons encore supposer que notre inscription se trouve à l'endroit de la fourche, mais ceci ne peut être établi avec certitude, vu que l'inscription n'est pas contemporaine des événements qu'elle relate. Elle peut avoir été faite bien plus tard, en n'importe quel endroit facilement visible d'un éventuel agresseur.

#### DATATION.

Il est très difficile de se prononcer sur la date des événements relatés dans l'inscription de Top-Ada. Ils peuvent être « très anciens », — remonter au II<sup>e</sup> ou au III<sup>e</sup> Millénaire — et n'avoir plus été qu'une vague tradition orale à l'époque de l'inscription.

Seul un peuple établi depuis longtemps dans une région peut se permettre d'invoquer le droit de conquête (cf. la date de rédaction de l'A. T.) ; — les mœurs évoquées, la création nouvelle de la clause de métayage, tout milite en faveur de la haute antiquité des faits historiques.

A l'époque de SALAMULU, dont la vigueur suffisait à inspirer le respect à ses voisins, les terribles imprécations de notre texte n'étaient certainement pas utiles pour sauvegarder l'intégrité territoriale; — aussi ne voyons-nous aucune imprécation dans le corps du récit, à l'adresse d'AGUAS, p. ex., s'il lui prenait fantaisie de renier le traité de vassalité.

Quand l'inscription de ce texte fut ordonnée, le pays devait se sentir menacé par un très grand danger, et seule l'invocation de l'ancêtre vénérable pouvait conjurer les malheurs qui menaçaient le région. On s'est servi ici d'un souvenir ancien, d'une tradition plus que millénaire, (dont peut-être le souvenir avait été conservé sur quelque poteau de porte resté intact), et on l'a utilisé comme apotrope. Par ce que nous avons appris des autres textes néo-hittites hiéroglyphiques, nous pouvons supposer que l'inscription fut exécutée vers 714, d'ordre de Warpalwas, roi de Tuwana.

#### ANNEXE I.

##### **L'origine de la clause de métayage des zones frontières chez les Néo-hittites et les Sumériens.**

La traduction des textes néo-hittites hiéroglyphiques soulève quantité de problèmes, dont on peut déjà dire qu'ils exigeront la révision de plusieurs notions que nous croyons avoir du monde antique. C'est ainsi que nous avons trouvé, dans la lecture de l'inscription de Top-Ada, une clause de métayage des zones frontières insérée dans un traité de vassalité. Le texte semble attribuer à cette clause une valeur symbolique uniquement, la considérer comme un « témoignage d'alliance ». Il est possible qu'à l'époque de l'inscription il en fut ainsi; mais à l'origine, il en était certainement autrement. A une époque où la terre appartenait à celui qui la mettait en valeur, il devait être difficile de faire admettre la notion de « propriété » non liée à celle d'« exploitation ». Le métayage, comme dans le cas présent, devait être imposé à un voisin vaincu, avant de devenir une convention bilatérale; de plus, cette clause n'était concevable que pour des régions frontières. Cette conclusion, à laquelle nous avons été amené, se trouve confirmée par deux textes sumériens qui, toutefois, exigent une traduction sensiblement différente de celles qui en ont été données jusqu'ici.

---

## UGARITIC AND HEBREW PROBLEMS.

By G. R. Driver, Oxford.

The author of the legend of Keret, after describing the preparations which the hero has made for his expedition, tells how

|                         |                                                                          |
|-------------------------|--------------------------------------------------------------------------|
| <i>yḥd. bth. sgr</i>    | 'the lonely man does shut up his house,                                  |
| <i>ʿalmnt. škr</i>      | the widow surely                                                         |
| <i>tškr. zbl. ʿršm</i>  | hires herself out, the sick man raises himself                           |
| <i>yšw. ʿwr. mzl</i>    | from his bed, the blind man surely                                       |
| <i>ymzl. w-yše. trḥ</i> | tells fortunes <sup>1</sup> ) and holds forth a bowl (?), <sup>2</sup> ) |
| <i>ḥdt. ybʿr. l-tn</i>  | the newly wed burns to be again                                          |
| <i>ʿatth. lm-nkr</i>    | with his wife (and) to know                                              |
| <i>mddth.</i>           | his beloved'.                                                            |

(K. I ii 44—51; cp. iv 21—28) This passage depicts the plight of those who remain at home when the menfolk of a city go on a campaign. The man who is left alone (*e. g.* an old man whose sons have gone to the war) bars and bolts his house against robbers or raiders; the widow, deprived of the support of her natural protectors (*e. g.* her sons or her brothers), is compelled to earn her living; the sick man without friends to help him must take up his bed and walk, the blind man foretells the issue of the war in the hope that those who pass by will put something in the beggar's bowl which he holds out (?), and the bridegroom torn from his bride longs for another last embrace. The thought here is 'dear the last embrace of wedded wives' (Tennyson).

In the first six lines I have more or less closely followed previous interpreters, but I cannot believe that the last two lines mean that 'the newly wed bridegroom goes forth; he drives to another his wife, to a stranger his beloved' (Ginsberg); for this is the last thing that a departing warrior is likely to do!

The copula between *mzl ymzl* and *yše trḥ* shows that these two phrases are a pair and that *ʿwr* is therefore the subject of both verbs; consequently *yše* must be in the causative theme, as the parallel *ybl* suggests (K. I iv 26), and *trḥ* will be its object. The Ugar. *bʿr* may then be equated with the Hebr. בָּעַר (*bāʿar*) 'burned'; this is applied metaphorically in the

<sup>1</sup>) Like Arab. *maḍala* 'divined' (Pedersen in *Berytus* VI 80).

<sup>2</sup>) Acc. *ta/irḥu* 'vessel'.

Old Testament only to anger,<sup>3)</sup> but the root is applicable to desire, as the Syr. ܒܥܪ (*b'ar*) 'sought again' (Brockelmann) shows. Then *l-tn* and *lm-nkr* will be two parallel verbal nouns with a governing preposition attaching them to the preceding finite verb of desire. If this suggestion is accepted, the Ugar. *tn(y)* may be used like the Acc. *šunnû* 'to do (a thing) a second time' or 'again', which takes its colour from the context,<sup>4)</sup> here then it will refer to having intercourse a second time or again with a wife. This

usage is aptly illustrated by the Arab. تَنَّى (*tannā*) 're-iterated, repeated', which means also 'dealt a second time with (a person)' and especially 'remained two nights with (a wife)' (Lane). The Ugar. *nkr* will have the same general sense as the Acc. *nukkuru* 'to treat (a person) as a stranger, an enemy; to alter (a thing)' and especially 'to violate (an agreement)', and this verb is cognate with the Syr. ܐܢܟܪ (*ʿankar*) 'rejected; recognized' and the Hebr. הִכִּיר (*hikkîr*) 'recognized (a person)' in the Old Testament and 'carnally knew (a woman)' in the Talmud (Levy, Jastrow).<sup>5)</sup>

At first sight the reader may be surprised that I postulate senses found otherwise only in the post-Christian languages or dialects for words in an Ugaritic text; but the phenomenon is not without analogy. For example, the Hebr. הֶרֶט (*heret*) 'mould' has long been mistranslated 'graving tool', although such an instrument cannot possibly have been used in making a molten image;<sup>6)</sup> but recent research has shown that the Arab. خِرَاطَة (*hirâṭatun*) 'work with a lathe, turnery' means also 'moulding' in modern speech.<sup>7)</sup> In such a case, presumably, the unusual sense has persisted throughout the ages in ordinary speech but by some chance has not occurred in literature or at any rate has not been found in any surviving text. The fate of the two Ugaritic words here discussed may well have been similar.

<sup>3)</sup> Ps. ii 12 xxxiv 4, Is. xxx 33, Jer. xx 9 xlv 6.

<sup>4)</sup> So too the Ugar. *tlt* like the Acc. *šullušu* 'to do (a thing) a third time' takes its colour from the context (e. g. AB. I\* vi 20—22 and AB. I i 3—5, where it refers to making a threefold lament).

<sup>5)</sup> The development in the meaning of the  $\sqrt{NKR}$  'strange, hostile' seems to be from deeming or recognizing as an enemy to simply recognizing or knowing in a weakened sense (s. Nöldeke NBSSw. 96). The Acc. *šunnû* 'to repeat' also means 'to change', so that it and *nukkuru* 'to alter' are synonyms also in this sense (s. Landsberger *ana ittišu* p. 11, ll. 58—65).

<sup>6)</sup> Exod. xxxii 4.

<sup>7)</sup> Torrey in 'JBL.' LV 259—60 and Driver in 'JTS.' XLVII 210; s. Hava 'Arab. — Engl. Dict.' 163 and Barthélemy *Dict. Arab. — Franç.* 198. The proper sense of the word is preserved in two of the ancient Versions (Vulg., Targ.) and in one ancient Jewish dictionary (s. Skoss *Alfāsī* I 584).

The hero of the myth of Dan'el speaks of a son as *nšb. skn. 'el'ebh. b-qdš* 'setting up a monument of his 'el'eb in the sanctuary' (D. II i 27, 45; cp. ii 16) in reference apparently to some form of ancestral cult. Until now 'el'eb has been regarded as an unique word occurring only in these passages; for no one seems to have noticed that it apparently occurs again in a proper name on an Israelite (?) seal reading *עבדאלאב בן שבעת*, where *עבדאלאב* takes the place otherwise occupied by a divine name in personal names of this type (e. g. *עבדאל* (עבד יהו),<sup>8</sup>) Hitherto *אלאב* in this name has been explained as consisting of *אל* ('*ēl*') 'God' and *אב* ('*āb*') 'father'; but, if it is connected with 'el'eb, this derivation becomes doubtful.<sup>9</sup> What the origin of 'el'eb = *אלאב* may be cannot yet be said, but the Ugaritic and Hebrew information taken together suggests that the word describes or denotes a 'deified ancestor'; and this satisfies the context of the passages under discussion.

In the struggle between Baal and Yam, when the scales begin to incline in Baal's favour, it is said that

*l ymk. ʿz. yn l tngšn pnth. l ydlp tmnh.*

'Surely Yam's fierceness subsided,  
'surely his countenance twitched,<sup>10</sup>  
'surely his features crumpled up'

(AB. IIIa 17—18; cp. 26); and the verbs here used immediately recall Qoheleth's words, that

*ובשפלות ידים ידלק הבית* *בעצלותים ימך המקרה*

'through slothfulness the roof subsideth  
and through indolence<sup>11</sup> the house leaketh'

(Eccl. x 18), as this verse is traditionally translated. However, as the parallel verb suggests, either the Ugar. *dlp* or the Hebr. *דָּלַף* (*dālaf*) is thus mistranslated; for they clearly mean the same thing, whether the sense is literal or metaphorical.

<sup>8</sup>) Diringer *IA-EP*. 233—4.

<sup>9</sup>) For the Ugar. 'ab, like the Hebr. *אב* ('*āb*') 'father' has *a* for its vowel (Gordon 'Ugar. Handb.' 205).

<sup>10</sup>) Cp. Arab. *نفض* (*naḡada*) 'was jerked, wagged, shaken, convulsed' (Gaster).

<sup>11</sup>) Literally 'lowering of hands'; cp. Acc. *aḥa nadû* 'to let down the arms' = 'to be slack'. The suggestion that the Hebr. *שפלות* here comes not from the  $\sqrt{SPL}$

'low' but from the  $\sqrt{FPL}$  'slow', whence the Arab. *فَافِل* (*ʔafālun* 'slow-paced (camel)') is derived (Ehrlich *RgAT*. VII 101; s. Cohen in 'AJSL'. XL 184), is philologically impossible; for the Syr. *ܫܦܠ* (*šfel*) 'lazy' shows that the sibilant is *š* = *s*, not *ʔ* (s. Brockelmann *GVGSS*. I § 46).



The Ugar. *dlp* has been found only in the present passage, but the Hebr. דלף occurs twice again, in אֶל-אֱלֹהִים דִּלְפָה עֵינַי 'mine eye poureth out unto God' (Jb. xvi 20) and in דִּלְפָה נַפְשִׁי מִתְּוֹגָה 'my soul melteth, droppeth for heaviness' (Ps. cxix 28). Neither rendering, both taken from the English Revised Version of the O. T., can be accepted, even though most of the ancient Versions think of dripping or the like; for the  $\sqrt{DLP}$  nowhere has the sense of pouring out or of melting. It describes primarily water or moisture which drips or oozes<sup>12</sup>) and only secondarily has the sense of running with moisture or leaking, which moreover is found solely in late or local dialects.<sup>13</sup>) Further, such a sense does not suit the features of the face in the Ugaritic passage. It may therefore be ruled out.

The Acc. *dalāp/bu* is explained in a native glossary as *lā šalālu* 'not to sleep' and in fact means 'to be restless, overtired, troubled; pressed, hurried' in various texts,<sup>14</sup>) and similarly the Arab. دلف (*dalafa*) in classical literature means 'tottered with short steps under a burden', while دالف (*dālif*<sup>un</sup>) means 'going slowly, depressed, submissive' through old age. The underlying idea in the  $\sqrt{DLP}$  is that of jerky or restless motion, nodding (through drowsiness) or tossing (through sleeplessness), from which the transition to tripping (whether tottering or hurried) gait and dripping water is easy. The Vulg.'s *dormitavit* reflects one of these senses, the Pesh.'s ܕܠܦ and the Targ.'s אגם 'is troubled' go back to another sense of this root (Ps. cxix 28). Thus דִּלְפָה נַפְשִׁי מִתְּוֹגָה will mean 'my soul is restless, flutters,<sup>15</sup>) is troubled from grief' and אֶל-אֱלֹהִים דִּלְפָה עֵינַי may be translated 'mine eye looks flickering, anxiously towards God';<sup>16</sup>) accordingly בַּשְּׁפִלוֹת יָדַי וְדִלְפָה הַבַּיִת must mean something like 'through indolence, negligence the house drops to pieces, crumbles away', as buildings of mud are wont to do unless they are constantly watched and repaired. Thus דִּלְפָה (*dālaf*) 'crumpled away' as applied to a house nicely balances *nimmaḥ* 'decays, subsides' as applied to its timbers. Finally *l ydlp tmnh* means 'surely his features crumpled up', as a child's face is said to crumple up when it bursts into tears. Thus one and the same sense is obtained for the Ugar. *dlp* and the Hebr. דלף in all the passages in which they occur.

<sup>12</sup>) For example, Aram. דלף (*dlaf*) = נָטַף (*nṭaf*) 'dripped' (Targ. at Prov. xix 13 = xxvii 15), Syr. ܕܠܦ, (*dlef*) 'dripped', as applied to rain, and also 'flowed, ran' with moisture (Payne — Smith).

<sup>13</sup>) For example, Arab. دلف (*dalafa*) 'oozed' as applied to water (Hava 'Arab. — Engl. Dict.' 214) and 'ran' with moisture, as applied to a house (Payne — Smith) and also 'had chinks letting in rain', as applied to a roof (Dozy; s. Berthélemy *Dict. Arab. — Franç.* 248) and N. Syr. ܕܠܦ, (*dālip*) 'leaked' (Maclean 'Dict. Vern. Syr.' 66).

<sup>14</sup>) Landsberger in ZA. XLI 221—2.

<sup>15</sup>) As in 'my yong soule flutters to thee his nest' (Sidney).

<sup>16</sup>) As in 'Lavinia... looks a little flickering after Turnus' (Dryden).

In conclusion, I offer the present notes as a small tribute of honour to the eminent scholar who has done so much to promote cuneiform studies, in the hope perhaps of solving one or two of the innumerable problems with which cuneiform texts abound.

---

## L'INSCRIPTION PHÉNICIENNE DE LA SPATULE DITE D'ASDRUBAL.

Par A. Dupont-Sommer, Paris.

Les fouilles de Byblos ont mis au jour une spatule de bronze portant d'un côté une inscription gravée en caractères phéniciens archaïques, de l'autre les traces d'une inscription en caractères pseudo-hiéroglyphiques. Le document fut publié par M. Dunand, dans ses *Fouilles de Byblos*, I (1937), p. 28, n° 1125, pl. XXXII.

Peu après, le même auteur fit paraître une étude sur l'inscription phénicienne de cette spatule.<sup>1)</sup> Cette inscription, qui compte six lignes, est complète, sauf 2 ou 3 signes disparus au début de la première ligne. Dunand en propose la traduction suivante: « X à Asdrubal, 90 sicles d'argent nous abandonnons. Si tu (les) recouvres, ta créance sera pour toi et ma créance pour moi. » Il s'agirait donc d'une petite lettre de comptabilité; mais, sans discuter encore le détail de cette interprétation, force est de reconnaître que le sens proposé n'est pas très clair.<sup>2)</sup>

Selon W. F. Albright, qui s'est appliqué de son côté, et à plusieurs reprises, au déchiffrement de ce texte,<sup>3)</sup> il s'agirait de tout autre chose: la spatule aurait servi à une « cérémonie de réconciliation » entre deux personnes en procès, recourant au tirage au sort pour régler leur différend, suivant une pratique attestée par *Proverbes* XVIII 18. Voici la dernière traduction présentée par l'auteur: « [ Jay (says) to 'Izrî-Ba'al, Dost thou seek (?) reconciliation? Withdraw, let us settle (our case)! If thou dost truly inherit (the property), thy offering(s) shall be incumbent upon thee, but my offering(s) shall belong to me. »

J. Obermann propose une tout autre interprétation; se référant à *Juges* XI 24, il ne voit dans l'inscription rien de moins qu'un antique

<sup>1)</sup> Spatule de bronze avec épigraphe phénicienne du XIII<sup>e</sup> siècle, dans *Bulletin du Musée de Beyrouth*, II (1938), p. 99—107, avec photographie et copie. Voir aussi, du même auteur, *Byblia Grammata* (1945), p. 155—157, fig. 51 (copie) et pl. XIII, 2. — Sur l'inscription « pseudo-hiéroglyphique » du revers de la spatule, voir *ibid.*, p. 85 s., pl. XIII, 2.

<sup>2)</sup> Il n'est guère meilleur si l'on substitue au terme de « créance » celui d'« offrande », traduction d'Albright à laquelle l'auteur s'est par la suite plus ou moins rallié (*Byblia Grammata*, p. 157 n. 1).

<sup>3)</sup> *Bull. of the Amer. Sch. of Or. Res.*, n° 73 (1939), p. 11 s.; n° 90 (1943), p. 35—37; *Journal of the Amer. Or. Soc.*, 67 (1947), p. 158 s.

« document politique phénicien ».<sup>4)</sup> Voici sa traduction: « [From...]y (or My[message]) to 'Azziba'al. Mayest thou enjoy the great peace which thou desirest. If thou indeed doest take possession (of land), thy dominion shall be thine, but my dominion shall be mine. »

Enfin, selon Torczyner,<sup>5)</sup> il s'agirait d'une affaire assez compliquée de succession.

\*                      \*

\*

Ces divergences d'interprétation s'expliquent en grande partie par les lectures différentes adoptées pour quelques lettres (voir fig. 1).

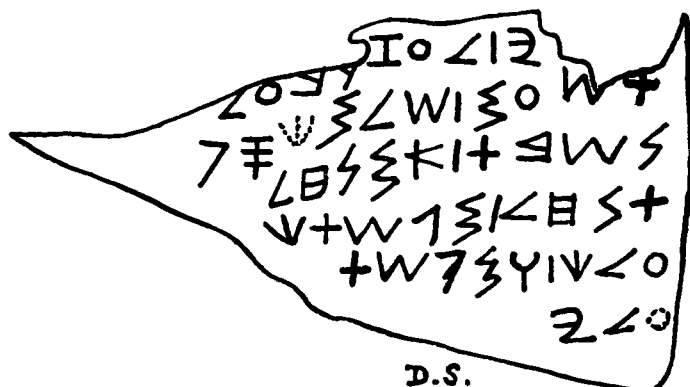


Fig. A. — Copie de l'inscription phénicienne de la spatule dite d'Asdrubal.

<sup>4)</sup> An early Phoenician political document with a parallel to Judges XI 24, dans *Journal of Biblical Literature*, t. LVIII (1939), p. 229—242.

<sup>5)</sup> Leshonen u, XIV (1946), p. 158—165. L'étude de Torczyner ne nous est encore connue que par ce qu'en dit Albright (*Journ. of the Amer. Or. Soc.*, 1947, p. 159); celui-ci rend comme suit en anglais la traduction, ou mieux la paraphrase assez laborieuse, présentée en hébreu par Torczyner: « What is incumbent upon me (to pay) 'Azar-Ba'al is 90 (shekels)- pay the silver (which) thou hast taken (borrowed)! If thou dost truly inherit (my portion also of the inheritance), thou shalt pay (as compensation the money which thou hast taken) from (the yield up to the present of) thy flax (fields which thou hast inherited); and from (the yield of the) flax (fields which belong to my inheritance, which thou dost acquire from me now, shalt thou pay the debt) which is incumbent upon me! (In other words, this shall be the price of the inheritance which thou art now acquiring from me.) » Réflexion d'Albright: « Je ne connais pas d'anciens documents juridiques où il faille tant lire entre les lignes pour faire un sens ».

A la l. 2, là où Dunand avait lu  $\text{לכף}$ , Albright et Obermann lisent  $\text{לכ}$ .<sup>6)</sup> Mais Dunand maintient et confirme la lecture du  $\text{כ}$ , étant donné « les linéaments qui subsistent » de cette lettre;<sup>7)</sup> il serait difficile de ne pas le suivre sur ce point, vu qu'il a l'avantage d'avoir pu consulter le document lui-même. Quant à la dernière lettre, en dépit de l'insistance d'Albright pour lire  $\text{ל}$ , nous maintenons, encore avec Dunand, la lecture  $\text{פ}$ . Nous ne connaissons aucun  $\text{ל}$  dont le trait de droite soit dirigé, comme ici, vers la gauche: ou bien, il est dirigé nettement vers la droite (inscriptions de Yehimilk, d'Abibaal, d'Elibaal, de Shafatbaal), ou bien il est vertical (inscriptions d'Aḥiram, de Mésha). Si la tête du  $\text{פ}$  a ici une forme angulaire, au lieu de la forme arrondie des inscriptions d'Aḥiram et de Yehimilk, ce n'est qu'une variante accessoire, due probablement au fait que le scribe, gravant au poinçon dans le bronze, a jugé plus facile de tracer deux traits rectilignes, au lieu d'une ligne courbe.

Aux l. 4 et 5, Dunand lit  $\text{מגשת, מגשתך}$ ; il est suivi par Albright et Obermann. Mais, si on lit un  $\text{פ}$ , et non un  $\text{ל}$ , à la l. 2, c'est certainement un  $\text{פ}$  qu'il faut lire également dans ces deux mots, par conséquent  $\text{מפשת, מפשתך}$ . Albright et Obermann notent très justement l'identité de forme pour les signes en question; s'ils en tirent argument pour lire partout un  $\text{ל}$ , il est tout aussi légitime d'invoquer cette identité de forme pour lire partout un  $\text{פ}$ . Il est vrai que le  $\text{פ}$  de la l. 4 a une queue relativement courte et sensiblement verticale, et qu'on serait tenté de lire ici un  $\text{ל}$ ; mais nul ne songe à lire à la l. 4 un autre mot que celui de la l. 5. Quant au  $\text{פ}$  de cette ligne 5, dont la hampe est dirigée nettement vers la gauche, — ce qui exclut la lecture  $\text{ל}$  —, on remarque dans le tracé de cette hampe deux coups de poinçon; le premier coup ayant donné une hampe trop courte (à peu près comme dans le  $\text{פ}$  de la l. 4), le graveur s'est repris et, d'un second coup de poinçon, il a donné au trait en question une longueur plus normale.

Enfin, au début des l. 5 et 6, Dunand lit un  $\text{ל}$ , tandis qu'Albright supprime celui de la l. 6 et Obermann, ceux des lignes 5 et 6 à la fois. En réalité, le  $\text{ל}$  de la ligne 5 ne fait absolument aucun doute. Quant à celui de la l. 6, s'il n'est pas très clairement lisible, il subsiste néanmoins des traces de signe, nettement visibles sur la photographie,<sup>8)</sup> où l'on ne peut guère reconnaître une autre lettre que  $\text{ל}$ ; le témoignage de Dunand,<sup>9)</sup> ici

<sup>6)</sup> Albright, dans *Bull. of the Amer. Sch. ...*, n° 90, p. 36 n. 7, adopte la lecture  $\text{לכ}$  (= probablement  $\text{לכף}$ ); dans *Journ. of the Amer. Or. Soc.*, 1947, p. 158, la lecture  $\text{לכ}$ .

<sup>7)</sup> *Byblia Grammata*, p. 157 n. 1.

<sup>8)</sup> Voir notamment *op. cit.*, pl. XIII, 2.

<sup>9)</sup> « Au commencement de la dernière ligne, c'est un *ayin* qu'il faut lire d'après les restes qui subsistent » (*op. cit.*, p. 157 n. 1). — Albright (*Journ. of the Amer. Or. Soc.*, 67, p. 158 n. 49) remarque que « le *lamed* est trop loin (relativement parlant) à droite du *lamed* de la ligne précédente pour laisser un espace pour lui (le

encore, doit l'emporter sur l'affirmation de ceux qui n'ont pas vu directement l'objet.

\*                      \*

\*

Compte tenu de ces remarques, voici la transcription et la traduction que nous proposons :

לעזרבעל 1 [A] mon [frère] 'Azarba'al.  
 חסרם כסף 2 Quatre-vingt-dix (sicles) comme paiement en argent  
 חסרם נשבת 3 j'ai reçu. Que si tu veux prendre  
 חסרם 4 possession (de ta part), ton bien  
 חסרם 5 est pour toi, comme mon bien  
 חסרם 6 est pour moi.

**Ligne 1.** — Du premier mot, il ne reste que la dernière lettre; on suppose généralement que ce mot était le nom même de l'expéditeur: « X à Asdrubal ». Mais il vaut mieux suppléer: [לחא] « A mon frère », formule fréquente dans les sucruptions;<sup>10</sup> la répétition du ל devant le nom propre n'a rien que de très normal.<sup>11</sup> Il n'y a pas lieu de s'étonner que le nom de l'expéditeur ne figure pas dans le message; il en est ainsi le plus souvent dans les nombreux messages que présente la collection des ostraca araméens recueillis par Clermont-Ganneau à Eléphantine:<sup>12</sup> comme le billet était porté par un messenger, l'indication du nom de l'expéditeur sur le message même n'était pas strictement nécessaire. — Le nom du destinataire, לעזרבעל, a été exactement reconnu par Dunand, bien que les deux lettres ר et

'ayin initial) »; l'écart, en réalité, est minime, et il est dû simplement au fait que le scribe a serré de plus en plus vers le bord les lettres initiales de chaque ligne, comme il est aisé de le constater en comparant la position du ח initial de la l. 2 et celle du ע initial de la l. 5. En fait, à la l. 6, il reste un espace suffisant, à droite du ל, pour un ע. Albright ajoute que, « à son avis, le contexte exclut virtuellement le 'ayin de la l. 6 »; mais une telle considération n'a pas à intervenir avant qu'on n'ait suffisamment mis au clair la question purement graphique.

<sup>10</sup> Cf. p. ex. ostracon araméen d'Assour (« A mon frère Pir-Wer... »); papyrus Cowley n° 40 (« A mon frère Piltai... »); ostracon d'Eléphantine publié dans Rev. Hist. Rel., t. CXXVIII (1944), p. 28—39 (« A mon frère Aggée... »); ostracon publié dans Rép. Epigr. Sém., n° 1.300 (« A mon frère Leptinès... »).

<sup>11</sup> Cf. p. ex. לחא לרשפה « à son dieu Rešeph » (C. I. S., I, 90), לחא למלקרת « à notre seigneur Melqart » (C. I. S., I, 122), לחא לבעשם « au seigneur Ba'a(l)-šamēm » (C. I. S., I, 139), etc.

<sup>12</sup> Collection encore presque entièrement inédite; voir, à titre de spécimen, l'ostracon publié dans Rev. Et. Sém., 1942—1945, p. 65—75 (seul, figure le nom de la destinaire, Aḥutab).

𐤁 soient partiellement mutilées : « ʿAzarbaʿal » ou, si l'on veut, « Asdrubal », transcription classique du nom phénicien.

Ligne 2. — רשעם : « quatre-vingt-dix » (ainsi Dunand). Albright et Obermann voient dans ce mot un verbe à l'imparfait suivi d'une enclitique *-m*; mais une telle enclitique est pour le moins très rare et n'est pas attestée directement en phénicien : il est beaucoup plus sûr d'y reconnaître le nom de nombre. Après ce nom de nombre, il faut sous-entendre le mot שקרם (ou שקל) « sicles », souvent omis (cf. p. ex. Genèse XX 16, XXXVII 28, Jérémie XXXII 9).

Selon Dunand, le mot « sicles » serait à reconnaître, au contraire, dans le mot qui suit : שלם, où le scribe aurait omis le ק et qu'il faudrait lire שקלם. Mais l'hypothèse d'une faute de scribe ne serait à retenir que si le mot שלם échappait à toute interprétation acceptable. Ce n'est pas du tout le cas. Le mot שלם pourrait, par exemple, être l'adjectif שָׁלֵם « complet », employé ici adverbialement au sens de « complètement, intégralement ». Mais le rapprochement des mots שלם et כסף — rapprochement que semble souligner l'absence de barre de séparation —, invite plutôt, selon nous, à considérer שלם comme un nom en rapport avec le piel שָׁלַם; ce piel signifie « payer », qu'il s'agisse du paiement d'une chose ou d'un travail ou d'un remboursement ou d'une indemnité due pour un dommage (au sens moral, « rétribuer », en parlant des sanctions). L'hébreu biblique possède précisément deux noms formés sur ce piel : שָׁלַם (Deutéronome XXXII 35) et שָׁלַם (Isaïe XXXIV 8, Osée IX 7, Michée VII 3). Nous traduisons donc שלם כסף « (comme) paiement en argent », indication qui précise de façon toute naturelle la destination des « quatre-vingt-dix (sicles) » en question.

Ligne 3. — נשבת. Dunand traduit : « nous abandonnons »; mais le *hifil* de נשבת signifie « faire cesser », et non pas « abandonner » (Dunand ne cite aucun exemple où il ait ce dernier sens), et, en outre, il faudrait ici le parfait (l'imparfait aurait le sens futur ou le sens jussif). — Albright, qui se réfère au même verbe, respecte mieux le sens du mot et la valeur du temps : « faisons cesser, réglons »; mais il doit sous-entendre un complément : « notre affaire, notre procès » (ou *r c a s e*), ce qui enlève bien de la valeur au rapprochement établi avec Proverbes XVIII 18, où le complément est exprimé, parce que strictement nécessaire pour préciser le sens du verbe (מדינים יושבית הגורל « Le sort met fin aux contestations ». — Quant à Obermann, il rattache נשבת à l'hébreu נשב « souffler » (en parlant du vent) et suppose que le sens est passé ici à « souhaiter, désirer »; ce qui est passablement hardi. — En réalité, נשבת signifie ici « j'ai reçu » (= נִשְׁבַּתִּי), sens qui convient parfaitement, étant donné notre interprétation de la l. 2; le verbe נשב, il est vrai, n'est attesté ni en phéni-

cien ni en hébreu, mais il est tout à fait courant en judéo-araméen et en syriaque, sous la forme נִסַּב « prendre, recevoir », forme dans laquelle le ם correspond à un ש ancien, ainsi que l'atteste la comparaison avec l'arabe *nšb* « adhérer ». <sup>13)</sup> A coup sûr, il est un peu surprenant de relever un mot aussi franchement araméen dans une inscription phénicienne; mais pas plus, à vrai dire, que de rencontrer le mot לָקַח, qui en est l'équivalent en hébreu et en phénicien, dans nombre de textes araméens anciens: <sup>14)</sup> les deux verbes נִשַּׁב (נִסַּב) et לָקַח « prendre, recevoir », en tant qu'ils appartiennent à la langue commerciale la plus courante, sont de ceux qui pouvaient le mieux pénétrer du monde araméen dans le monde phénicien et inversement. Observons, en outre, que le phénicien de Byblos, à l'époque des inscriptions archaïques, semble trahir une assez forte influence araméenne; l'inscription d'Ahiram, par exemple, présente, à elle seule, un certain nombre d'« aramaismes »: le relatif י (au lieu de ש), le démonstratif יִי (au lieu de י), la conjonction conditionnelle אִל (au lieu de אִם). <sup>15)</sup> Une telle influence s'explique peut-être par une infiltration d'éléments araméens à Byblos vers la fin du II<sup>e</sup> millénaire; il ne faut pas oublier qu'à cette époque, la pression araméenne s'exerçait avec une extrême vigueur sur la Syrie tout entière. <sup>16)</sup>

אִם נחל תנחל. Il faut donner strictement ici au verbe נחל son sens fondamental, à savoir « prendre possession lors d'un partage » (qu'il s'agisse du partage d'un héritage ou d'une terre ou de biens quelconques); l'idée de partage, dans notre inscription, ressort nettement de l'apodose, où sont distinguées, comme nous verrons, deux parts: celle de 'Azarba'al et celle de l'auteur du billet. En outre, l'imparfait תנחל est ici nettement affecté de la valeur modale « vouloir », ce qui n'est pas rare en hébreu; <sup>17)</sup> rappelons notamment Ruth III 13: « Demain matin, s'il veut te ra-

<sup>13)</sup> Le rapprochement de l'araméen נִסַּב avec l'arabe *nšb* est fait par Brockelmann, *Lexicon Syriacum*<sup>2</sup>, ad voc.; il nous semble parfaitement fondé, malgré l'objection d'Albright (*Journ. of the Amer. Or. Soc.*, 67, p. 158 n. 53), qui déclare soupçonner l'araméen נִסַּב de correspondre non à l'arabe *nšb*, mais à l'arabe *nsb*. Mais quel rapport quant au sens, avec ce dernier mot, exprimant l'idée de sexe, d'origine, de parenté? — Torczyner traduit נִשַּׁבִּית « thou hast taken »; il rattache donc ce mot, comme nous-même, à la racine (נִשַּׁב) נִסַּב. Mais il force le sens du terme en expliquant qu'il signifie ici « emprunter ».

<sup>14)</sup> Ainsi dans l'inscription de Hadad (l. 10, 12), dans celle de Panamû (l. 17), dans une tablette de comptabilité d'Assour (Lidzbarski, *Altaramäische Urkunden aus Assur*, n° 4, l. 4), dans de nombreux papyrus et ostraca d'Éléphantine.

<sup>15)</sup> אִל « si » nous semble, en effet, devoir s'expliquer par l'araméen אִלָּי, syriaque *ellā* (= אִל + אֵן).

<sup>16)</sup> C'est l'époque de la fondation des royaumes araméens de l'Antiliban, contre lesquels Saül et David eurent à défendre leur propre royaume, celle aussi de l'installation des Araméens à Hamat, sur l'Oronte.



cheter (אם יגאלך), c'est bien: il te rachètera; mais, s'il ne veut pas le faire (ואם לא יחפץ לגאלך)<sup>18)</sup> dans le premier membre de l'alternative, où l'on a simplement l'imparfait, la nuance modale est certaine, puisque la formule employée dans le second membre, parfaitement équivalente, explicite cette nuance à l'aide du verbe חפץ. Enfin, l'infinitif absolu נחל, précédant l'imparfait הנחל, met ici l'accent non pas tant sur l'action exprimée par le verbe que sur la supposition elle-même, sur le « si », emploi stylistique de l'infinitif absolu qui est fréquent en hébreu et se rencontre aussi en phénicien.<sup>19)</sup> Nous traduisons donc: « Que si tu veux prendre possession (de ta part) », ce qui respecte intégralement le texte (« de ta part » explicite simplement l'idée contenue dans le verbe) et se relie parfaitement, quant au sens, à ce qui précède comme à ce qui suit. — La traduction de Dunand: « Si tu(les) recouvres », force le sens du verbe נחל; celles d'Albright et d'Obermann font appel à un complément sous-entendu (« la propriété », « le pays »), fort hypothétique.

Lignes 4—6. — מַפְשֶׁת, מַפְשֶׁתֶּךָ. Le contexte indique clairement que le second mot est virtuellement affecté du pronom suffixe 1<sup>e</sup> p. sg.; si celui-ci ne figure pas dans la graphie, c'est qu'il en était généralement ainsi à l'époque archaïque, du moins avec les noms au nominatif, car, aux cas obliques, le י est écrit: ainsi, dans l'inscription de Kilamu, אב « mon père (n o m.) » אח « mon frère (n o m.) » (l. 3), mais אבי « de mon père (g é n.) » (l. 9).<sup>20)</sup> — Quant au nom מַפְשֶׁת, — nous avons écarté plus haut la lecture מַנְשֶׁת, dont l'interprétation, au reste, suscite de graves difficultés<sup>21)</sup> —, nous le considérons comme un substantif à préformante כֶּ, dérivant de la racine נִפֶּשׁ. Cette racine est attestée en judéo-araméen au sens d'« être nombreux », en akkadien (*napašu*) au sens de « s'étendre, être nombreux », en arabe (*nafusa*) au sens d'« être précieux ». L'arabe, notamment, présente, dérivant de cette racine, des mots comme *nafis* « précieux », *nafisat* et *munfasat* « chose précieuse », *munfis* « chose précieuse, fortune, bien »; ce sens de « fortune, bien » est attesté en particulier dans ce passage d'un poète contemporain de Mahomet: « Ne t'émeus pas à propos d'un bien

<sup>17)</sup> Cf. Joüon, Grammaire de l'Hébreu biblique, § 113 n.

<sup>18)</sup> Traduction de la Bible du Centenaire.

<sup>19)</sup> Cf. inscription de Tabnit, l. 6—7 וראם פתח תפתח עלתי ורגני תרגון. Pour l'hébreu, voir exemples dans Joüon, op. cit., § 123 g.

<sup>20)</sup> Cf. Z. Harris, A grammar of the Phoen. Lang., p. 48; il en va de même en ugaritique, cf. C. Gordon, Ugaritic Grammar, § 5, 16. — Notons que cette règle est parfaitement respectée dans notre inscription: si l'on a מַפְשֶׁת au nominatif (l. 5), on a עָלִי « pour moi » (l. 6) et aussi, du moins selon nous, [לְאִחִי] « à mon frère » (l. 1).

<sup>21)</sup> Dunand traduit « créance »; Albright, « offrande »; Obermann, « empire » (dominion).

(*munfis*) que je dilapide... ».<sup>22</sup>) Il nous semble convenir parfaitement dans notre inscription: מַפְשֵׁת, selon nous, y désigne la part qui revient à chacun sur les 90 sicles encaissés. Morphologiquement, ce mot מַפְשֵׁת, où le ך radical est assimilé, comme il est normal en phénicien,<sup>23</sup>) est la réplique exacte, sous la forme féminine, de l'arabe *munfis*.

עַל. La particule עַל, dans la langue de la comptabilité, signifie très fréquemment, en hébreu comme en araméen, « dû par », et elle sert alors à désigner le débiteur, tandis que la particule לֵּ désigne le créancier; conformément à cet emploi, Albright traduit ici: « ... shall be incumbent upon thee ». Mais ce sens ne nous semble pas convenir ici. La même particule עַל, dont les sens, comme on sait, sont extrêmement divers, peut signifier aussi « pour », et c'est ce sens qu'elle a en plus d'un texte. Ainsi dans le tarif de Carthage (C. I. S., I, 147, l. 7): « כֶּכֶּף זָרָא עַל אֶחָד 2 zar d'argent pour chacun »;<sup>24</sup>) dans II Samuel IV 2: « בְּאֶרֶוֹת נֶחֱשֶׁב עַל־בְּנִימָךְ » « Beéroth est attribué à Benjamin » (cf. Lévitique XXV 31). C'est ce sens qu'il faut, selon nous, reconnaître ici à עַל; on pourrait presque traduire: « ton bien (la somme qui te revient) est réservé pour toi (ou t'est affecté) ».<sup>25</sup>)

וְכַפְשֵׁת לִּי: « comme mon bien est pour moi ». Le ך a ici une valeur faiblement comparative, comme souvent en hébreu;<sup>26</sup>) le balancement des deux membres de la phrase est bien conforme au style sémitique.

\*                      \*

\*

Résumons-nous. Après la suscription initiale, ce court billet, si nous le comprenons bien, expose en deux phrases très simples et, somme toute, parfaitement claires: 1° que l'expéditeur a perçu une somme de 90 sicles d'argent à titre de paiement; 2° que le destinataire est invité à prendre possession de la part qui lui revient et qui lui est réservée.

Il faut très probablement comprendre que les deux personnes, ayant à se partager la somme en question, sont associées dans la même affaire, soit comme artisans soit comme marchands. L'un des deux a encaissé la somme totale due par un client pour un travail effectué ou pour des marchandises fournies; il en informe son associé, — c'est 'Azarba'al —, qu'il invite à toucher sa part: les termes employés, s'agissant d'une affaire d'argent, sont d'une affabilité et d'un tact dignes, nous semble-t-il, des

<sup>22</sup>) Cf. Lisan, t. VIII, p. 124. — Cette référence nous a été aimablement communiquée par notre collègue M. R. Blachère.

<sup>23</sup>) Cf. Z. Harris, op. cit., p. 28.

<sup>24</sup>) Dans le tarif de Marseille (C. I. S., I, 145, l. 11—12), au lieu de עַל אֶחָד on a: לְבִאָדָה. Cf. Z. Harris, op. cit., p. 132.

<sup>25</sup>) On pourrait peut-être aussi considérer que עַל est ici pratiquement synonyme de לֵּ, ainsi que fréquemment en araméen.

<sup>26</sup>) Cf. Joüon, op. cit., § 174 h.

meilleurs usages de la courtoisie orientale. Tout est limpide dans ce billet: c'est une petite lettre d'affaires, relative à un cas très simple. Pas de « cérémonie de réconciliation », comme pense Albright; pas de partage de territoire entre chefs d'Etat, comme explique Obermann; pas d'histoire compliquée de créances ou de succession, comme interprètent Dunand et Torczyner.

Notons que la somme de 90 sicles est relativement considérable; elle représente, ainsi que l'a noté Dunand, une mine et demie, la mine devant être ici de 60 sicles. Rappelons que, dans le « Code de l'Alliance », l'indemnité due au propriétaire d'un esclave pour la perte de celui-ci est de 30 sicles, c'est-à-dire une demie-mine (Exode XXI 32); dans le code de Hammurabi, d'un tiers de mine (§ 252). Mais, s'il s'agit d'artisans ou de commerçants, une créance d'un montant d'une mine et demie est parfaitement plausible: sur une tablette akkadienne provenant de Ras-Shamra, qui présente le compte créiteur de négociants en laine pourpre,<sup>27)</sup> on constate que les sommes dues par les divers clients vont de 100 à 400 sicles, c'est-à-dire, — la mine étant ici de 50 sicles —, de 2 à 8 mines.

Quelle est la date de notre inscription? Dans la série des inscriptions archaïques de Byblos, Dunand la situe après celles de <sup>c</sup>Abdâ et de Shafatba'al et un peu avant celle d'Aḥiram; comme il date celle-ci du XIII<sup>e</sup> siècle et celles-là du XVII<sup>e</sup>/XVI<sup>e</sup> siècles, il propose le XIV<sup>e</sup> siècle pour l'inscription phénicienne de la spatule.<sup>28)</sup> Mais tout ce système chronologique nous semble extrêmement fragile. Nous ne saurions traiter ici à fond cette question. Disons seulement que l'inscription d'Aḥiram ne nous paraît pas remonter plus haut que le XI<sup>e</sup> siècle, et que, selon nous, les inscriptions de <sup>c</sup>Abdâ et de Shafatba'al, au lieu d'être antérieures à l'inscription d'Aḥiram, sont postérieures à celle-ci, postérieures même aux inscriptions de Yehimilk, d'Abiba'al et d'Éliba'al, lesquelles s'échelonnent tout au long du X<sup>e</sup> siècle: les inscriptions de <sup>c</sup>Abdâ et de Shafatba'al, en effet, présentent, pour plusieurs lettres, des signes évidents d'évolution.<sup>29)</sup> D'autre part, nul indice épigraphique ne nous semble imposer pour l'inscription phénicienne de la spatule une date antérieure à celle d'Aḥiram; les deux inscriptions peuvent être à peu près contemporaines, mais il n'est pas exclu que

<sup>27)</sup> Tablette publié par F. Thureau-Dangin, dans *Syria*, t. XV (1934), p. 137—146.

<sup>28)</sup> *Byblia Grammata*, p. 157.

<sup>29)</sup> Nous nous rallions donc dans l'ensemble aux vues exprimées sur ce point par Albright. — Dunand lui-même, peu après la publication de *Byblia Grammata*, a fait circuler un « post-scriptum », où il propose, à la suite de la découverte récente de tessons de l'âge du Fer dans le puits de la tombe d'Aḥiram, de dater l'inscription du sarcophage non plus du XIII<sup>e</sup> siècle, mais des environs de l'an 1000, et où il demande qu'on rectifie en conséquence les dates proposées pour les autres inscriptions, sans toutefois modifier leur chronologie relative.

l'inscription dite d'Asdrubal soit un peu postérieure: aussi indiquerons-nous le XI<sup>e</sup> ou le X<sup>e</sup> siècle, sans qu'il soit possible pour le moment, croyons-nous, de préciser davantage.<sup>30)</sup>

---

---

<sup>30)</sup> Le fait que le revers de la spatule porte des traces de signes « pseudo-hiéro-glyphiques » n'oblige pas, par lui-même, à remonter plus haut, contrairement à ce que soutient Dunand (*Byblia Grammata*, p. 157); on a fort bien pu, en effet, ré-employer la spatule, dont une face restait libre, seulement longtemps après qu'y eut été gravée l'inscription « pseudo-hiéroglyphique ». Au reste, nous ne savons ni à quelle date commence ni à quelle date finit exactement l'emploi de l'écriture « pseudo-hiéroglyphique » à Byblos. Enfin, l'usage consistant à écrire sur des tablettes de bronze est encore attesté au VIII<sup>e</sup> siècle J.-C. (*Isaïe* VIII 1).

## UNE SURVIVANCE RITUELLE CANANÉENNE: L'ENCENSOIR SYRIEN.

Par René Dussaud, Paris.

Le vaste champ d'études orientales et de découvertes que mon éminent confrère de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le professeur Bedřich Hrozný, a cultivé avec une brillante autant qu'inlassable activité, permet à chacun de nous de lui témoigner son admiration dans sa sphère réduite. L'hommage qu'il voudra bien agréer est, en effet, fort modeste dans sa teneur; cependant, il pose une question de méthode en ce qu'il montre une fois de plus combien les pratiques rituelles se maintiennent, même lorsque les mythes ou dogmes se sont transformés et que l'enseignement doctrinal a été modifié jusque dans son essence.

N'est-il pas curieux de constater comment les fêtes juives de Pâques et de Pentecôte se sont adaptées à la foi chrétienne? Cependant, les fêtes juives elles-mêmes étaient, primitivement, la célébration des fêtes agraires cananéennes d'entrée et de sortie de la période sacrée pendant laquelle se pratiquait la moisson. Cette simple observation montre l'erreur que l'on commet quand on veut dissocier la Pâque juive en une offrande de l'agneau pascal — qui serait une survivance de la vie nomade — et l'offrande de la première gerbe, en tant que prémices.

Si méritoire qu'ait été la construction exégétique de l'Ecole de Wellhausen, elle a péché par deux défauts essentiels, d'abord en n'attribuant au rituel qu'un rôle secondaire et en tenant le *Lévitique* pour une invention récente. Ensuite, en considérant le problème religieux du simple point de vue littéraire. Attribuer à un rite la date du texte qui le mentionne, constitue une méconnaissance complète de la permanence des pratiques religieuses à travers les siècles.

En utilisant la méthode comparative et les tarifs sacrificiels de Carthage, j'avais, en 1921, essayé de mettre en évidence que la doctrine sacrificielle d'Israël était identique à celle des Cananéens, sauf en quelques modifications de détail.<sup>1)</sup> On m'avait généralement objecté que les termes de comparaison mis en avant n'étaient ni assez nombreux ni surtout assez anciens.

---

<sup>1)</sup> Les Origines cananéennes du sacrifice israélite, 1921. Les Presses Universitaires ont présenté, en 1941, une seconde édition mise au courant des découvertes récentes.

Cependant à partir de 1929, M. Claude Schaeffer découvre à Ras Shamra, l'ancienne Ugarit, des tablettes en terre cuite qui nous livrent des pages étendues de la littérature phénicienne disparue, documents authentiques, notamment d'ordre religieux, datant du XIV<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Et voici que les termes de comparaison apparaissent plus nets et plus nombreux.

En effet, M. Theodor H. Gaster a pris la peine de relever à travers toute la littérature d'Ugarit<sup>2)</sup> la liste complète des termes sacrificiels qui offrent l'exact équivalent ou l'étroit parallèle des termes en usage dans l'Ancien Testament. Ce tableau est fort instructif: il fournit vingt-quatre termes sacrificiels qui se retrouvent de part et d'autre. On a même eu la surprise de rencontrer à Ugarit des vocables qu'on pensait n'avoir pas été en usage avant la rédaction du Code sacerdotal, par exemple le fameux *asham*, ou sacrifice *prodelicto*.<sup>3)</sup> Th. H. Gaster a donc pu conclure que « la terminologie sacrificielle d'Israël était déjà en usage à Ras Shamra au XIV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., sinon plus tôt ». <sup>4)</sup> Le savant sémitisant a poussé son enquête plus loin et, de la comparaison des termes de Ras Shamra avec ceux de l'Arabie méridionale, il a conclu que ces termes dérivait d'une source commune.

Ces préliminaires expliqueront les conclusions de cet article.

Le savant byzantiniste qu'était le regretté Père G. de Jerphanion, a donné la véritable définition d'un groupe de petits ustensiles de l'ancien culte chrétien en Syrie que les pèlerins venus, aux VI<sup>e</sup>—VII<sup>e</sup> siècles, visiter les Lieux Saints, ont répandu dans le monde entier.<sup>5)</sup> Il ne s'agit ni de lampes, ni de bénitiers, mais d'encensoirs.

L'ustensile a la forme d'un bol sans couvercle, ce qui caractérise les encensoirs figurés dans les mosaïques, les peintures ou les miniatures byzantines. Ce bol porte sur les côtés trois oreillettes percées pour y attacher des chaînettes. Le P. de Jerphanion ne s'est intéressé qu'à ceux de ces objets décorés au pourtour de scènes évangéliques, parce que ces motifs lui ont permis d'en tirer une date. Cependant, il existe, dans les musées, un certain nombre d'encensoirs de même forme, mais sans autres ornements que des figures géométriques. Il y a là peut-être des modèles qui remontent au-delà du VI<sup>e</sup> siècle.

Nous avons déjà défini comme encensoir des objets comparables qui appartiennent à l'époque hellénistique et dont plusieurs ont été publiés par

---

<sup>2)</sup> Theodor H. Gaster, *The Service of the Sanctuary: a study in Hebrew survivals*, dans *Mélanges syriens*, p. 577 et suiv.

<sup>3)</sup> *Les Origines cananéennes du sacrifice israélite*, p. 125 et suiv.; 2<sup>e</sup> éd., p. 350.

<sup>4)</sup> Gaster, *loc. cit.*, p. 580.

<sup>5)</sup> G. de Jerphanion, *Un nouvel encensoir syrien et la série des objets similaires*, dans *Mélanges syriens*, p. 297—312.

le regretté Noël Aimé-Giron. Ainsi, sur un ex-voto à Astarté, trouvé en Égypte et conservé au Musée du Caire:<sup>6)</sup> un fidèle se présente devant la déesse, la main droite ouverte dans un geste d'adoration. Pour ne pas embarrasser la scène, le prêtre est placé derrière la déesse: d'une main, il tient une fiole, de l'autre il élève une sorte de bâton auquel est suspendu un vase.

Nous avons là l'offrande d'un sacrifice non sanglant. Dans le rituel israélite, il consistait en un don d'huile, de farine et d'encens, autrement dit la *minha*, terme employé aussi par les Phéniciens.<sup>7)</sup> Le don d'huile et de farine servait à nourrir les prêtres et leur famille. On prélevait pour la divinité une poignée de farine, un peu d'huile et tout l'encens offert. On mélangeait la farine et l'huile dans une cassolette, on répandait l'encens par dessus et on consumait le tout dans le sanctuaire, c'était l'*azkara*.<sup>8)</sup>

Quand le sacrifice non sanglant, effectué dans le sanctuaire, était pratiqué par des personnages importants, il pouvait donner lieu à l'érection d'un monument, bas-relief ou naos qui en perpétuait le souvenir. Ainsi sur un naos de Sidon<sup>9)</sup> l'offrande est faite par le roi, d'ailleurs prêtre d'Astarté. A l'appui de cette identification nous avons invoqué les monnaies de Sidon du IV<sup>e</sup> siècle. Derrière le char du roi de Perse, marche le roi de Sidon, tenant de la main droite le sceptre court à tête animale, à laquelle est suspendu l'encensoir, tandis qu'il porte une oenochoé dans la main gauche — la cruche d'huile.<sup>10)</sup> Il n'y a pas lieu d'être surpris qu'ici le roi de Perse reçoive les honneurs divins, puisqu'en Phénicie il était *adon melakim*.

Le même rite, offrande non sanglante avec usage de l'encensoir, est figuré plus anciennement encore sur un bas-relief d'Ugarit du XIV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>11)</sup> La seule différence est que la cassolette contenant farine, huile et encens, pose dans la main même du dieu assis sur son trône, mais

<sup>6)</sup> Aimé Giron, Bulletin de l'Institut fr. d'archéologie orientale, t. XXV (1924), p. 191 et suiv.; cf. Syria, VI (1925), p. 97 et suiv.

<sup>7)</sup> La preuve que le Lévitique nous conserve ici le rituel cananéen ancien, est que le clergé judéen avait, dans tous les autres sacrifices, remplacé l'encens par un succédané de parfums; mais il n'a pas réussi à obtenir cette substitution dans la *minha*.

<sup>8)</sup> Voir nos Origines cananéennes du sacrifice israélite, p. 90.

<sup>9)</sup> Aimé-Giron, Bulletin de l'Institut fr. d'Archéologie orientale, t. XXXIV (1933), p. 31 et suiv.

<sup>10)</sup> Syria, XIV (1933), p. 335. Figures dans Babelon, Les Perses Achéménides, pl. XXX et G. F. Hill, British Mus. Catalogue of Phoenicia, pl. XIX, 5. Babelon a expliqué les variantes de représentation du roi de Sidon selon les époques et les changements politiques.

<sup>11)</sup> Cl. Schaeffer, Syria, XVIII (1937), pl. XVII, p. 128 et suiv. M. Schaeffer, p. 130, a reconnu qu'il s'agissait d'un brûle-encens et p. 132 que le personnage debout était le roi d'Ugarit. Voir aussi Schaeffer, Cuneiform Texts, pl. XXXI et nos Découvertes de Ras Shamra, 2<sup>e</sup> éd., p. 95 et fig. 32.

elle est représentée à l'aplomb de la tête du sceptre tenu par le roi d'Ugarit. On peut donc supposer que le sculpteur a négligé d'indiquer les chaînettes ou que la peinture y suppléait. La cassolette, de forme globulaire, sans couvercle, offre sur les bords trois pointes qui représentent les oreillettes auxquelles peuvent s'ajuster les chaînettes, permettant à l'officiant de transporter son matériel.

Ainsi nous pouvons suivre l'usage cultuel de l'encensoir en Syrie depuis le XIV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. jusqu'à l'arrivée de l'Islam. Cela ne surprendra pas ceux qui estiment que la population sémitique qui dominait à Ugarit au II<sup>e</sup> millénaire était phénicienne et qu'elle tirait de la Phénicie propre ses dieux, ses mythes et les ustensiles de son culte.

---



## BESCHWÖRUNGEN GEGEN DEN FEIND UND DEN BÖSEN BLICK AUS DEM ZWEISTROMLANDE.

Von *Erich Ebeling*, Berlin.

Wer im alten Zweistromlande sich von einem Feinde bedroht glaubte, verließ sich nicht immer auf die Kraft seiner Arme, die Güte seiner Waffen oder die Zahl seiner Freunde, sondern wandte sich, zuerst einmal, dahin, wo wir heutzutage Hilfe nicht erwarten (oder wenigstens nicht erwarten sollten)<sup>1)</sup> um Unterstützung, nämlich an den *âšipu* oder *mašmašu*, den Beschwörungspriester. Dieser hatte Besprechungen und Rituale zur Verfügung, die den Feind bannen oder sogar vernichten konnten. Es ist kein Zweifel, das Sumerer, Babylonier und Assyrer stets an die Wirksamkeit solcher Manipulationen geglaubt haben. Die Zahl der in Frage kommenden Rituale ist gewiß recht groß gewesen. Allerdings sind davon uns bisher nur verhältnismäßig wenige in die Hände gekommen. Aber wir können uns wenigstens einen kleinen Einblick in die Methode der *âšipu* in solchen Fällen verschaffen. Auf ein Beispiel habe ich schon in meiner Abhandlung „Aus dem Tagewerk eines assyrischen Zauberpriesters“ (MAOG V, 3), S. 24 ff., hingewiesen, ein andres ist von Zimmern BRT Nr. 57 behandelt worden. Hier werden nun einige weitere Texte ähnlichen Inhalts dargeboten. Den unmittelbaren Anlaß zu der im folgenden gegebenen Zusammenstellung gaben unveröffentlichte Tafeln aus Assur, die ich für die Herausgabe in der Fortsetzung von KAR zu präparieren hatte. Da die Texte nicht immer gut zu lesen waren, zog ich zum Vergleich die schon publizierten Stücke ähnlichen Inhalts heran, in der Hoffnung, durch Parallelen die Lesung der Assurtafeln erleichtern zu können. Es stellte sich dabei heraus, daß die meisten der benutzten Texte entweder garnicht oder in heutzutage nicht mehr zureichender Weise bearbeitet worden sind. So kamen im ganzen neun, mehr oder weniger umfangreiche Tafeln zusammen, die entweder, weil sie bisher ganz und gar unbekannt waren, oder weil sie nach Publikation des Keilschrifttextes keine oder ungenügende Bearbeitung gefunden hatten, eine Behandlung verdienen.

Nr. 1., UP I 2, Nr. 106, ist bisher, soviel ich sehe, nicht bearbeitet worden. Kunstmann LSST I 2, S. 72 hat den Inhalt der Tafel richtig als Feiung vor der Schlacht charakterisiert.

<sup>1)</sup> Ich habe mir sagen lassen, daß es auch heutzutage noch Menschen gibt, die abergläubisch genug sind, um sich in ähnlicher Situation ebenfalls magischen Mächtschäften zuzuwenden.

Disposition. Zwei Gebete: a) an Ea, šamaš, Marduk, Z. 13-Rs. Z. 2, und b) an Sin und šamaš, Rs. Z. 3—25, werden von einem Ritual umrahmt. Dieses enthält, im wesentlichen, 3 Ersatzopferhandlungen. Erstens wird der König, anscheinend, auf ein Bild aus Mehllinien gestellt, das auf den Erdboden gezeichnet worden ist (s. Vs. Z. 5 und Rs. Z. 27). Zweitens wird ein Ersatzschaf (*immer pūhi*) an selbem Platz geschlachtet und weiter für dieses eine Tamariske „zurecht gemacht“. Drittens schert sich der König und überläßt das abgeschorene Haar dem Feindeslande.

Bei der 1. Handlung ist das Bild auf dem Erdboden die Hauptsache. Es ist ein Ersatz für den König, den man dem Feinde preisgibt. Der Feind soll sich täuschen und sich mit dem Bilde, das ja leicht vergänglich ist, anstatt des Königs, zufrieden geben.

Für das Verständnis der 2. Handlung tut man gut, die Parallele Morgan IV pl. 37, Z. 8 ff. heranzuziehen. Der dort publizierte Text ist ein Kommentar für einen Ritus gegen Antašubba, Lugalurra usw. An der zitierten Stelle heißt es: *mašak (d)ku-ši : mašak alpi šalmu šá ina abul âli šá amurri ina muḫḫi (iṣ)ḫi bini ana (d)ku-ši in-ni-ip-pu-uš : til-lat : (d)ku-ši : til-lat šá (iṣ)ḫi bini šá mašak alpi šalmu ana (d)ku-ši ina muḫḫi šak-na* „Haut des Gottes Kušu (vgl. *kuš* = *mašku*) (ist =) Haut des schwarzen Stieres, der im Westtor der Stadt auf einer Tamariske zum Gotte Kušu gemacht worden ist. Behang (=) Kušu (=) Behang der Tamariske, worauf die Haut des schwarzen Stieres, um Kušu (daraus zu machen), gelegt ist“.

Bei diesem Ritus wird also eine Tamariske mit der Haut eines schwarzen Stieres zusammengetan (d. h. wohl, die Tamariske wird mit der Haut umkleidet). Beides vereint stellt den Gott Kušu dar, der als Ersatzopfer der Unterwelt (s. Westtor!) hingegeben wird.

Im selben Sinne wird auch in dem Ritus Nr. 2 von UP I 2, Nr. 106 die Tamariske auf das Ersatzschaf gelegt. Beide zusammen symbolisieren eine Gottheit, die sich für den König dem Feinde preisgibt.

Für weitere ähnliche Riten vgl. Ebeling, TuL Nr. 15—18, und vor allem Nr. 19.

Die Stelle Rs. Z. 29, die die dritte Handlung ergibt, ist in der Ausgabe von Lutz nicht verständlich, läßt sich aber durch die Parallele Thureau-Dangin, *Rituel accadiens*, S. 36, Z. 24 f. leicht und meiner Meinung nach sicher herstellen.

Die Handlung des Haarscherens kann man sowohl im *kalû*-Ritus (vgl. die eben zitierte Stelle bei Thureau-Dangin, *Rituel accadiens*) als auch im *namburbi*-Verfahren feststellen (vgl. Sm. 1513 = Bezold, Cat. S. 1492, Z. 7; DT 80 [unpubl.], Z. 4; VAT 13603 [unpubl.], Z. 12; Harper Nr. 439, Vs. Z. 5 f. [vom König!]; Nr. 15, Rs. Z. 6 f., dazu Behrens LSST II 1, S. 102, Anm. 6).

Haar ist bekanntlich ein Sitz der menschlichen Kraft und ein Symbol seiner Persönlichkeit (vgl. dazu A. Abt, Die Apologie des Apulejus, S. 107

und die dort zitierte umfangreiche Literatur Anm. 2—6, ferner Koschaker, Über einige griechische Rechtsurkunden usw. S. 116 f. zu Ebeling, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion II, S. 21 ff.). Das beste Beispiel für diese Meinung ist Simson im AT. Wer sich des Haares eines anderen bemächtigen kann, hat Gewalt über ihn. Glücklicherweise wird die durch die Scherung hingeebene Kraft durch das Nachwachsen der Haare wieder hergestellt (vgl. wieder Simson). Im Falle unseres Rituals wird wohl vorausgesetzt, daß der Feind von der ihm gegebenen Gelegenheit keinen Nutzen hat, weil er von der Hingabe nichts weiß. Mit der Opferung des Haares ist die Gefahr der Niederlage abgewendet. Der König hat sich selbst für den Sieg geopfert, aber den Feind getäuscht, sodaß der Besitz der Haare für ihn ohne Wert ist.

Kunstmann, s. o., rechnet die Tafel mit Rücksicht auf die beiden Gebete zu den „speziellen“ *šu-ila*-Texten (s. S. 70 ff.) Eine Unterschrift fehlt. Sicherheit läßt sich daher für die Zuteilung zu einer bestimmten Serie nicht gewinnen. KAR Nr. 44, Vs. 24 nennt eine Besprechungsfolge: *lú-kúr nu-te-gá-e-dè* „damit kein Feind ihn überfällt“ (vgl. dazu Zimmern ZA XXX, S. 223), CT XXII, Nr. 1 spricht Z. 18 von einer Serie *taḥāzu* „Schlacht“, Z. 21 von einer Beschwörung: *ina taḥāzi qanū ana amēli lā tēhē*, „damit in der Schlacht dem Menschen kein Pfeil nahe“. Es hat demnach Tafelserien oder mindestens eine gegeben, die das Thema „Schlacht“ besonders und wahrscheinlich ausgiebig behandelten. Diese müssen wir im Auge behalten für unseren Text, wenn wir auch nicht wagen dürfen, ihn irgendwo einzuordnen. Das Thema der Bekämpfung des Landesfeindes durch die Magie wird übrigens auch noch im Šamaš-Zyklus der Serie *bit-rimki* (vgl. Kunstmann, S. 76 f.) und in K. 6207 + 6225 (Zimmern BKT Nr. 57) behandelt.

1 a) und b) Als Anhang zu Nr. 1. seien hier zwei Bruchstücke der Assursammlung behandelt, die vielleicht zur selben Gattung gehören wie Nr. 1.

Nr. 1 a) = VAT 9671 ist leider recht schlecht erhalten, keine Zeile ist vollständig. Aber die mehrfache Erwähnung des Königs und der Schlacht (vgl. Z. 5, 10, 18, Rs. Z. 19—21) weist uns in denselben Gedankenkreis wie Nr. 1. Soweit der Text erhalten ist, ergibt er Anrufungen verschiedener Gottheiten, Anu, Dagan, Pallil, Tarbale, Marduk(?), Nabû auf der 1. Seite, Kaškaš (= Nergal), Nintinugga, Enlil, Aššur, Sin, Ninlil, Ninurta auf der 2. Seite. Sie alle scheinen für den König in der Schlacht Helfer zu sein.

1 b) = VAT 12963 ergibt auf dem erhaltenen Rest der 1. Seite ein Ritual im Zelt des Königs(?), vgl. Z. 4 und 5. Bei diesem spielen anscheinend die Waffen (*bēlu*) eine Rolle (vgl. Z. 7). Nur wegen dieser Erwähnung von Zelt und Waffen ist das Fragment hierher gestellt. Die

Einordnung hier ist also problematisch. Auf der 2. Seite scheint ein Gebet an Ištar gestanden zu haben.

Nr. 2. IV R 55 (62), 2, früher behandelt von Sayce, Hibbert Lectures, S. 539 ff.

Nach der Unterschrift Rs. Z. 6 gehört der Text zu den speziellen *šu-ila* Tafeln, ist aber zugleich ein *ér-ša-ḫunga*, ein Bußgebet, wohl wegen der *aḫulap*-Formel am Schluß.

Disposition: Vs. Z. 1—13: Ausführliche Angabe über Zweck und Ziel des Ritus. Er ist für einen gewöhnlichen Menschen bestimmt, der einen persönlichen Feind besitzt (*bêl limuttim*).

Z. 14—24: Ritual: Opfer [blutiges Opfer, Trankopfer (Bier, Wein), Räucheropfer] auf 4 Backsteinen, dann wieder Räucheropfer mit Parfümen (Zeder, Juniperus, Kalmus, Myrthe und Feinmehl), Trankopfer (Wein, Bier), Gebet an Ištar, Reinigung des Opferers mit Räucherbecken und Fackel.

Z. 25 — Rs. Z. 4: Gebet an Ištar.

Z. 5: *aḫulap*-Anrufung.

Nr. 3. Photo Assur 4129 (unveröffentlicht, soll in der Fortsetzung von KAR erscheinen).

Disposition: Vs. Z. 1—13: Wie Nr. 2 ist die Tafel für einen Menschen bestimmt, der einen Feind (*bêl limuttim*) hat. Zweck und Ziel des Rituals werden, ähnlich wie bei Nr. 2, ausführlich angegeben, jedoch unterscheidet sich der neue Text dadurch von Nr. 2, daß er nicht durch Bedingungsätze die Voraussetzungen für das Ritual schildert, sondern durch Infinitive mit *ana* den Nutzen der Handlung erläutert. Diese Art der Einleitung ist bei den Tafeln der Serie *teppuš išalim* charakteristisch, vgl. dazu Ungnad AfO XIV, S. 251 ff. insbesondere 259 f. und 274 f., ferner den unpubl. K(onstantinopeler Text) Photo 551/2.

Z. 14—24: Ritual: Vor šamaš werden auf einem *ḫulpaqu* (Altärchen, Herd) 8 Bilder aus verschiedenen Substanzen unter gleichzeitiger Darbringung von Speise, Fleisch- und Trankopfern verbrannt.

Z. 25—32: Sumerisch-akkadische Beschwörung. Sie beweist, daß die genannten Bilder den Feind (*nakru*) versinnbildlichen, der durch die symbolische Verbrennung unschädlich gemacht werden soll.

Z. 33—38: Ein weiteres Bild des Feindes wird aus Ton hergestellt; man bindet seine Arme, versiegelt seinen Mund und übergibt ihn in diesem Zustand dem Richtergott šamaš. Diese Handlung hat denselben Zweck wie Zl. 14—24. Vgl. dazu Zimmern BRT Nr. 57, Z. 11 f.

Rs. Z. 1—9: Beschwörung, die die Handlung von Z. 33—38 begleitet. Z. 10—12. Manipulation mit einem Topf; er wird anscheinend zerbrochen. Topf = Feind.

Z. 13—23. Dazu gehörige Beschwörung.

Das Duplikat VAT 13909 (unpubl.) hat von Z. 13 an einen anderen Text, nämlich ein Ritual, in dem Bilder aus verschiedenen Substanzen mit Feuer angebrannt und dann in einen Topf geworfen werden. Für den Sinn dieser Handlung vgl. oben Vs. Z. 14—24. Es schließt sich an ein Gebet an den Feuergott GIŠ.BAR (*Gira*).

Nr. 4. KAR Nr. 253.

Vs. I. Kol. Z. 1—30. Ungewöhnlich lange Beschwörung eines Feindes (*bêl dabâbi*) in Gestalt eines Gebetes an eine Göttin, ihn zu vernichten.

Vs. II. Kol. Z. 1—31. Beschwörungsgebete an [Adad(?), Uru]gal(?) und Ištar. Der Anfang (Z. 1—8) ist leider stark zerstört. Der Feind wird mit einem *etimmu* (Totengeist) und *saghulhaza* gleichgesetzt.

Rs. I. Kol. Z. 1—8. Beschwörung gegen den Feind, um ihn stumm zu machen.

Z. 9—17. Sumerische Beschwörung, an Adad gerichtet.

Z. 18—26. Ritual: Bilder des Anu und des Adad aus Tamariskenholz, mit Götterwaffen an ihrer Seite und Blitzen sowie Stäben in ihren Händen werden zur Abwehr des Feindes aufgestellt.

Rs. II. Kol. Nur Reste der Unterschrift erhalten.

Zuweisung zu einer bestimmten Serie ist für diesen Text vorläufig nicht möglich, soviel ich sehe.

Nr. 5, VAT 13740 (unpubliziert) ist kein sehr ertragreiches Bruchstück der Assursammlung; es ist hier nur der Vollständigkeit wegen angefügt. Anscheinend gehört der Text zu den Besprechungen *šu-si-hul* „böser Finger“, vgl. Z. 5 und 11. Die ersten Zeilen 2—6 zählen allerlei Pflanzen auf, die zusammen mit der Beschwörung dem Kranken appliziert werden. Mit Z. 7 beginnt die ausführliche Schilderung der „Symptome“ eines neuen Falls von Beeinträchtigung durch den Feind und seinen „bösen Finger“. Das Ritual, das dazugehört, ist abgebrochen, nur so viel läßt sich erkennen, daß ein Straußenei (Z. 15) dabei eine Rolle spielt.

Nr. 6—8 sind gegen das schlimmste, magische Organ eines Feindes, das böse Auge, den bösen Blick, gerichtet. Für den in der ganzen Welt verbreiteten Glauben daran vgl. Seligmann, Der böse Blick.

Nr. 6, VAT 10018 (unpubliziert), und Duplikat VAT 14226 (unpubl.), sind in akkadischer Sprache geschrieben und stammen aus neuassyrischer Zeit. Die Tafeln sind in Assur gefunden worden.

Nr. 7. ist bei Genouillac, *Textes religieux sumériens du Louvre*, Pl. CLIX veröffentlicht, in sumerischer Sprache verfaßt, bearbeitet, wie Nr. 8, von Jestin, RA 41, S. 58 ff; Witzel, *Ausw. sum. Dichtungen*, S. 75 ff.<sup>a)</sup>

a) [Korrektursatz: Da die nichtdeutsche Fachliteratur seit 1938 in Berlin nur spärlich vorhanden ist und selten einläuft, bin ich auf oben erwähnte Arbeiten erst kurz vor Eintreffen der Korrekturen (1. 4. 1949) durch eine Abschrift der Transkription Jestins hingewiesen worden, die mir F. Köcher mitgeteilt hat. Das Heft der RA selbst und Witzels Schrift habe ich nicht einsehen können.]

Nr. 8, von Langdon, in *Babylonian liturgies*, pl. III herausgegeben und S. 11 bearbeitet, ist ebenfalls sumerisch. (S. zu Nr. 7.)

Nr. 7 und 8 sind in der 1. Hälfte Duplikate zu einander, was Genouillac nicht bemerkt hat. Die beiden Texte lassen sich daher gegenseitig ergänzen oder verbessern einander. Nr. 8 ist auch mit den Z. 18—20 Duplikat zu CT XVII, Pl. 33, Rs. Z. 30—35, einem zweisprachigen Texte, der sich ebenfalls mit dem „Bösen Auge“ beschäftigt. Für eine Übersetzung von ihm sei auf Ungnad, *Religion Babyloniens und Assyriens*, S. 293 f., verwiesen. Auch hier ermöglicht die Parallelität erst das Verständnis des von Langdon anscheinend nicht erkannten Textes.

Der Aufbau der 3 Texte ist wenigstens in der ersten Hälfte übereinstimmend. Zuerst wird das „Böse Auge“ nach seinem Wesen charakterisiert. Dann wird seine schlimme Tätigkeit gegenüber Mensch und Tier im einzelnen geschildert. Als Abschluß der Texte folgt entweder eine Besprechung, so bei Nr. 6 und 7, oder ein Beschwörungsritual, das mit Besprechung verbunden ist (so bei Nr. 8), im Rahmen des Marduk-Ea-Gespräches.

Der akkadische Text VAT 10018 zeigt durch seinen Aufbau im Vergleich mit den sumerischen Texten, daß der assyrische Beschwörungspriester sein Elaborat nach sumerischen Vorbildern gestaltet hat.

Nr. 9. VAT 13683, unpubliziert, aus Assur, ist auf den ersten Blick nicht als gegen das böse Auge gerichtet erkennbar. Dieses wird im Texte überhaupt nicht erwähnt. Dafür steht aber der *uqnû*-Stein, der Lapislazuli, im Vordergrund der Beschwörung. Es behauptet jemand, er habe sich in Lapislazuli gehüllt, sich, besonders sein Auge, mit Lapislazuli angefüllt usw. Es ist nun bekannt, daß die blaue Farbe, insbesondere des Lasursteines, das beste Abwehrmittel gegen den bösen Blick ist (vgl. Seligmann, *Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur mit besonderer Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick*; Unger, *Babylon, die heilige Stadt*, S. 181, Anm. 2; Ebeling, *RLA II* s. v. Böser Blick). Ich glaube daher nicht fehl zu gehen, wenn ich den Text VAT 13683 hier zu Nr. 6—8 stelle.

Merkwürdig ist hier, daß die selben Worte in variierender Einkleidung und Aufmachung dreimal erscheinen. Einmal tritt, wie gesagt, jemand auf, der von sich spricht. Dann wird ein Beschwörungspriester mit Namen (Nergalbulli[anni]) eingeführt, der die Frage stellt: Wer ist es, der so und so aussieht und handelt? und schließlich auf der Rückseite heißt es: Ja, er soll so und so handeln. Diese dreimalige Wiedergabe derselben Worte und Gedanken und die Erscheinung des Beschwörungspriesters sollen wohl dazu dienen, die Besprechung möglichst wirksam zu machen (vgl. dazu Mephistopheles bei Goethes *Faust*: Du mußt es dreimal sagen!).

## 1. UP I 2, Nr. 106.

Vorderseite, Anfang abgebrochen.

- 5 *šalmu ša(!)* [qê]mi([Zî . ]DA) *ina pân (d)šamaš* [ina qaqqari teššir]  
 6 *šarru* [  
 7 *ina muhhi* [šalmi šu'âti tušzaz . . . ]  
 8 *šutukku ana (d)é-a (d)šamaš (d)marduk* [ tukân (?) ]  
 9 *riksu ana (d)é-a (d)šamaš* [ (d)marduk tar-]kas  
 10 *niknaqqu burâšu* [ ] *tašakan(an)*  
 11 [(immer)n]iqê(!) *tanaqi mi-i[h-ḥa] tanaqi(ki)*  
 12 [ ina ] *pân (d)é-a (d)šamaš u (d)marduk* [ šipta an-ni-ta tamanu ]

- 13 *šiptu (d)é-a (d)šamaš (d)marduk* [ ilâni(meš) rabûti](meš)  
 14 *e-piš mim-ma(!) šum-šú(!) m[u(!)]-š[im(!)] šimâti(meš)(!)*  
*kâl(!)âma*  
 15 *ba(!)-nu-û a-me(!)-lim(!)* [ na-šir(??) a-me-]il a-lim  
 16 *mu-tu u na[-piš-tu ina ] qâti-ku-nu-ma*  
 17 *ul-la-nu[-uk-ku-nu purussû ul iparas ] (d)EN-KUR-IDIM (= bêl arallî)*  
 18 *šâ ṭar-d[u ḥarrâ]na ana m[âti-šu tu-ša-aš-b]a-tam*  
 19 *tu-tar-ra ḥ[a]-a[b-ta u šal-la a-na aḥ-]ḥi-šú*  
 20 *a(?) -ma-tu-ku-nu* [ i-na-aḥ qabal (amêl)nakrûti](meš)  
 21 *šâ-ak-nu nabalkatu(BAL)-šú* [ tu-šar-ša-a mu-]ni-ḥa  
 22 *sa-ak-pu šarru qablu(?) a[-na a-ma-ti-]ku-un*  
 23 *ana šibûte (SAL-ĀŠ-te!) -ia ina lib-bi(!)* [ qabli ] *a[-ri u ta-a-ri]*  
*tip(!)-pu-šú*  
 24 *û da-nu libbi šâ ṭu[-ba-a-ti tu-mal-la-a ] qâtâ(2)-a-a*  
 25 *qí(!)-ba-a-ma ina qí-bi-ti-ku-nu it-t[e-]pu-šú ut(!)-ni-na*  
 26 *ittâti(meš) âli(!) limnêti(me[š]) šu-me-da kar-as-su*  
 27 *ina pân sin u šamaš balâṭa šuk-na*  
 28 *us-ḥa(!) mim-ma(!) lim-na šuk-na du-un-qa*  
 29 *at-tu-nu-ma(!) tip(!)-pu-šú a-ri u ta-a-ri*  
 30 *šu-zi-ba(!) napiš-ti ina dannati iṭ-ra ina qab-rim(!)*  
 31 *ina e-peš qabli u taḥâzi šâ-nin a-a ár-ši*  
 32 *(d)é-a (d)šamaš u (d)marduk šuk-na-ni ri-ša*  
 33 *idâ(2)-a-a lil-li-ku (iṣ)kakkê(meš)-ku-nu rabûti(meš)*  
 34 *šâ ta-a-ri u sa-ka-pu šu-kun (iṣ)kakkê(meš)-ia*  
 35 *[t]e-rit ip-pu-uš li-ṭib eli-ku-nu*  
 36 *[mí]m-ma ip-pu-šú liš-lim*

Rückseite.

- 1 *šipât(meš) abkalli(!) šâkin (iṣ)uṣurti qí-bi-ti-ku-un*  
 2 *šur-ka-ni ṭûb lib-bi [b]a-lâ-ṭa(!) qí-šâ-a-ni*

- 3 *šiptu (d)sin u (d)šamaš ilâni(meš) ki-lal-la-an*  
 4 *sin šá mûši (d)šamaš šá kal u<sub>1</sub>-mi*  
 5 *purussû šamê(e) u iršitim(tim) at-tu-nu-ma*  
 6 *mîn-da-at u<sub>1</sub>-mi arḫi u šatti tappalasa(IGI-BAR-sa) u<sub>1</sub>-mi-šam*  
 7 *ta-šim-tú mâtâti(KUR-KUR) sin u šamaš at-tu-nu-ma ta-šim-ma*  
 8 *ilâni(meš) ru-qu-tu(!) at-tu-nu-ma*  
 9 *šá u<sub>1</sub>-mi-šam amât nišê(meš) ta-ḫi-ir-ra*  
 10 *ba-lu-uk(!)-ku-nu ina (d)i-gì-gì ul uk-ta-ni sattukku(SÁ-DUG<sub>4</sub>)*  
 11 *(ana) (d)a-nun-na-ki ka-li-šú-nu tu-nam-ma-ra ki-is-pi(!)*  
 12 *nindabê(meš)-šú-nu ta-ḫir-ra-ma ta-paq-qí-da é-nun-šú-un*  
 13 *a-na ta-mar-ti-ku-nu i-ri-iš-šú mâtâti(KUR-KUR)*  
 14 *[ur-ra u mu]-šá i-paq-qí-da nitlê(?BAR-MEŠ)-ši-in*  
 15 *a-na šup-tu-ur ittâti(meš) šá šamê(e) u iršiti(ti)*  
 16 *at-tu-nu-ma ta-az-zi-za*  
 17 *a-na-ku ardu-ku-nu na-šir-ku-nu*  
 18 *šá u<sub>1</sub>-mi-šam-ma a-n[a]-ta-lu pa-ni-ku-un*  
 19 *a-na ta-mar-ti-ku-nu ba-šá-a uznâ(!2)-a-a*  
 20 *ittâti(meš)-ia<sub>5</sub> limnêti(meš) a-ḫi-tam-ma šu-bi'-a*  
 21 *idât(meš) dumqi u taš-me-e šu-uk-na ana zumri-ia<sub>5</sub>*  
 22 *šá kun-nu palê-e-a qí-ba-ma nap-li-sa a-ḫa-meš*  
 23 *niphê(meš)-ku-nu namrûti(MEŠ-ti) šur-ka-ni ia-a-ši*  
 24 *ur-ri u mûši lu-uk-tar-rab-ku-nu-ši*  
 25 *ù ana-ku ana e-lâ-tú nar-bi-ku-nu lu-šá-pi*

- 26 *an-na-a taqabi-ma šarru (immer!)pu-uḫ ittakas(TAR-MEŠ)-ma*  
 27 *ana muḫḫi šalmi šá qêmi šá ina qaqqari iṣ-ru inadi-ma*  
 28 *(iṣ)binu ana muḫ-ḫi ippuš(uš)*  
 29 *arki-šú gallabût(ŠU!-I!)-su(!) ippuš(uš) ana mât nukurti iz-zib*

- 30 *a-na pî(!) ummâni šá-ṭir(!) gab(!)-ru-u la(!)-bi-ru ul a-mur*

Vorderseite, Anfang abgebrochen.

- 5 Ein Bild aus Mehl [ sollst du ] vor Šamaš [ auf den Boden zeichnen, ]  
 6 den(?) König [  
 7 [ sollst du ] auf [ das Bild treten lassen, . . . ]  
 8 ein Rohrgestell (einen Korb?) dem Ea, Šamaš (und) Marduk [ auf-  
 stellen, ]  
 9 eine Opferzurüstung dem Ea, Šamaš (und) [Marduk bereiten,]  
 10 ein Räucherbecken mit Zypresse(nparfüm) (Fichtenharz) . . . aufstellen,  
 11 (ein) Opfer darbringen, ein Gemisch ausschütten,  
 12 vor Ea, Šamaš und Marduk [ folgende Beschwörung rezitieren: ]



- 13 Beschwörung: Ea, šamaš, Marduk, [große Götter,]
- 14 die ihr jegliches bewirkt, das Schicksal von allem bestimmt,
- 15 den Menschen erschafft, [den Mensch]en der Stadt [schützt],
- 16 Tod und Le[ben] ist in eurer Hand!
- 17 Ohne [euch gibt keinen Entscheid ] der „Unterweltsherr“!
- 18 Die ihr den Verfolgten [ den We]g in [ sein ] La[nd] [ einschlagen  
laß]t,
- 19 die ihr zurückkehren laßt den Gefangenen [ und Fortgeschleppten zu ]  
seinen [Brü]dern,
- 20 auf euer Wort [ beruhigt sich der Kampf der Feind]e,
- 21 dem Aufruhr des Statthalters [ verschafft ihr einen, der] (ihn)  
beruhigt,
- 22 es liegen zur Ruhe König (und) Kampf(?) a[uf ] euer [Wort hin, ]
- 23 auf meinen Wunsch bewirkt ihr inmitten [des Kampfes] [meinen ]  
Auf[ bruch(Angriff) und meine Rückkehr,]
- 24 und den Starken inmitten des Str[eites überliefert ihr ] meinen Händen!
- 25 Befehlt und auf euren Befehl werden sie Bitte(n) aussprechen!
- 26 Die bösen Zeichen der Stadt(?) leget auf sein Lager!
- 27 Vor Sin und šamaš bewirkt Leben!
- 28 Reißt aus jegliches Böse, bewirkt Gutes!
- 29 Ihr verursacht meinen Aufbruch (Angriff) und meine Rückkehr,
- 30 rettet mein Leben in der Not, verschont (mich) mit dem Grabe!
- 31 Bei Führung des Kampfes und der Schlacht möge ich keinen Gleichen  
haben!
- 32 Ea, šamaš und Marduk, bewirkt Hilfe!
- 33 An meiner Seite mögen eure großen Waffen gehen!
- 34 Daß meine Waffen (Truppen) zurückkehren und ruhen (können),  
bewirk(t)!
- 35 Die Leberschau, die ich ausführe, möge euch gefallen,
- 36 alles, was ich tue, möge gelingen!

#### Rückseite.

- 1 Beschwörungen des (eines) Weisen, der den Umriß (das Schicksal)  
festsetzt, (sind) euer Befehl!
- 2 Gewährt mir Herzensfreude, Leben schenkt mir!

- 
- 3 Beschwörung: Sin und šamaš, (ihr) beiden Götter,
  - 4 Sin, (Gott) der Nacht, šamaš, (Gott) des ganzen Tages,
  - 5 Entscheidung (Entscheider) für Himmel und Erde seid ihr!
  - 6 Die Maße des Tages, des Monats und des Jahres schaut ihr täglich  
(prüfend) an,
  - 7 das Geschick der Länder, Sin und šamaš, bestimmt ihr!

8 Ferne (ewige) Götter seid ihr,  
 9 die ihr täglich die Dinge der Menschen beobachtet!  
 10 Ohne euch wird bei den Igigi das regelmäßige Opfer nicht festgesetzt,  
 11 den Anunnaki allen laßt ihr aufleuchten die Totenopfer,  
 12 ihre Brotopfer sucht ihr aus, betreut ihr Allerheiligstes!  
 13 Bei eurem Erscheinen jauchzen die Länder,  
 14 [ Tag und Na]cht beobachten (euch) ihre Blicke!  
 15 Um auszulösen die Zeichen für den Himmel und die Erde,  
 16 seid ihr aufgetreten!  
 17 Ich, euer Knecht, (bin es), der euch beobachtet,  
 18 der täglich euer Antlitz anschaut,  
 19 auf euer Erscheinen sind meine Ohren(!) gerichtet (achte ich).  
 20 Meine bösen Zeichen laßt bei Seite vorbeigehen,  
 21 Zeichen von Gutem und Erhörung setzt ein für meinen Leib,  
 22 (was dient) meine Regierung zu festigen, befiehlt, blickt zusammen  
 (auf mich) !  
 23 Eure glänzenden Aufgänge schenkt mir!  
 24 Tag und Nacht will ich zu euch beten,  
 25 und der Oberwelt will ich eure Größe preisen!

26 Das sollst du sagen. Der König wird das Ersatzschaf schlachten,  
 27 auf das Bild aus Mehl, das auf den Boden gezeichnet ist, werfen,  
 28 eine Tamariske darauf (zurecht) machen.  
 29 Danach wird er sich rasieren, (das Haar) dem Feindesland überlassen.

30 Nach dem Munde des Meisters geschrieben. Ein altes Original habe ich nicht gesehen.

#### Anmerkungen:

Vorderseite Z. 5. Zur Ergänzung vgl. unten Rs. Z. 27 und CT XVII, 32, Z. 2: *šalamšu idât ir[ši š]a tappinni e[-šir]*.

Z. 13 ff. Es ist hier versucht worden, nach den Wiedergaben der Textausgabe von Lutz die Lesungen des Originals wiederzufinden. Wieweit meine Konjekturen das Richtige getroffen haben, kann nur eine Revision der Tafel entscheiden, die mir nach Lage der Dinge nicht möglich ist. Die Ergänzungen sind natürlich hypothetisch.

Z. 13. Zur Ergänzung am Zeilenende vgl. KAR Nr. 35, Z. 15; 36, Z. 3.

Z. 14. Zur Ergänzung der zweiten Hälfte vgl. KAR Nr. 35, Z. 17; 36, Z. 4.

Z. 15. Ergänzung ist unsicher. Vgl. UP I 2, 124, Z. 2; *banû(u) da-[á]d-me!?*

Z. 17. Auch hier ist die Ergänzung hypothetisch. Der „Herr der Unterwelt“ dürfte hier Nergal sein.

Z. 19. Zur Ergänzung vgl. (Konstantinopler Photo des Berliner Museums) 533, Z. 8 *tu-tar hab-tam šal-la a-na nišê(meš)-[šu]*.

Z. 20. Zur Ergänzung vgl. den Beinamen *mu-ni-ḫu qabli* von Marduk KAR 25, II Z. 12.

Z. 21. S. eben Z. 20. Anstatt *nabalkattu* lies vielleicht *uzzatu*.

Z. 22. Zu *sakpu* vgl. *sakâpu ša šalâli*, dazu Smith in Babylonian historical texts, S. 12 Anm., Enuma eliš I 129 und die Kommentare der Ausgaben dazu, Oppenheim, Orientalia NF XVI, S. 217, Anm. 2.

Lies anstatt *šarru qablu(?) šâr qabli?*

Z. 23. Zur Lesung der zweiten Hälfte vgl. Z. 29.

Z. 24. Die erste Hälfte ist recht unsicher. Man erwartet *da-an(!)-nu*.

Z. 26. Anstatt *âli(?)* lies *puḥri(?)*?

Z. 29. Anstatt *tip(!)* — vielleicht *te-ip(!)-?*

Z. 35. Vgl. hierzu Böhl in Symbolae P. Koschaker dedicatae, S. 162 = YOS I Nr. 45, I 21: *te-er-tu<sub>4</sub> e-pû-uš-ma šêr damiqtî i-tap-pa-lu-in-ni*.

Rückseite.

Z. 1. Wenn die Lesung *abkalli* richtig ist, so bezieht sich das Beiwort entweder auf Ea oder auf Marduk, die beide *abkallu* sind und Herren der Beschwörung. Von Ea sagt Enuma eliš I 61: *ibšimma ušrat ka-li ú-kin[-šu]*, von Marduk IV R 40 I Z. 9: *mukîn ušurti*. Also auch die zweite Hälfte der Zeile würde sowohl auf Ea wie Marduk passen; *ušurtu* hier „magische Zeichnung“.

Z. 3. Zum Epitheton *ilâni kilallân* vgl. Tallqvist, Akkadische Götterepitheta, S. 13 unten. Auch Lugalgirra und Meslamtaea werden so genannt, sie sind bekanntlich = Sin und Nergal (= Šamaš in der Unterwelt), s. Tallqvist, a. a. O. S. 352.

Z. 5. Man erwartet *pâris purussê*.

Z. 6. Vgl. KBo I, Nr. 12, Rs. 13 [du bestimmst] *mî-na-at úmi(mi) arḥi-1-kam šatti 1-kam*.

Z. 7. *tašîmtu* hat hier offensichtlich dieselbe Bedeutung wie *šîmtu*; vgl. dazu Driver-Miles, Assyrian laws, S. 376, Z. 1 u. S. 455.

Z. 8. *rûqu* hat hier die Bedeutung (zeitlich) „fern, ewig“.

Z. 9. Vgl. KAR I 42, 33 mit unpubl. Erg.: *e-muq-tu im-qi-e-ti ša amât nišê i-ḫi-ir-rum*.

Z. 10. Zur Phrase *kunnu sattukku* vgl. Delitzsch HW s. v.

Z. 11. Die Lesung *ki-iš úme(me)* läßt sich im Hinblick auf *sattukku* Z. 10 und *nindabû* Z. 12 kaum halten. Zu *nummuru* vom Anzünden von Räuchereien vgl. BRT S. 223, King, BMS Nr. 40, 11 (Obj. *šasqû*).

Z. 12. *é-nun* ist nach Poebe! UP V 106, Rs. V 18 = *kummu*, nach Z. 20 *bît (d)ma-nun-gal*. Zu *kummu* s. Enuma eliš I 75 und die Kommentare der Ausgaben dazu. Zu dem Tempelnamen Enun vgl. RLA s. v.; vgl. auch BE XXXI S. 373; Nies II, Nr. 22, Z. 146 f.

Z. 13. Vgl. Gray, Šamaš texts, S. 1, 7 von Šamaš: *ana tâmartika iḫdû [puḥur(?)] [ma-]al-ki* Z. 8: *i-riš-šu-ka gi-mir [ ] Igigi*.

Z. 14. Zu *paqâdu* als Terminus der Opferschau vgl. Denner AfO VII, S. 185 f. Zu BAR = *niṭlu* vgl. Deimel ŠL 74, 89.

Z. 15. *šupturu* bedeutet hier: was mit einander verknüpft und daher schwer zu erklären ist, auflösen vgl. KB VI 2, S. 102, 17: *tušteššir têtêtišina ša šukšura ta-paṭ-ṭar*. Gleiche Entwicklung im Syrischen bei pṭr, Af. manifestare.

Z. 17. Zu *našâru* „beobachten“ vgl. Thompson, RMA Nr. 21. Z. 6; 76, Rs. Z. 1, 3 und sonst.

Z. 19. Man erwartet *ênâ* anstatt *uznâ*, etwa zu verbessern?

Z. 22. Vgl. zur zweiten Hälfte von Sin und Šamaš: *itti aḫâmeš innamaru* Thompson, a. a. O. 15, Z. 6; 46, Z. 5; 52, Z. 3.

Z. 23. Zu *KUR* = *napâḫu* vgl. Delitzsch HW s. *napâḫu*. Vgl. auch BBR S. 130, Z. 34: *nipih (d)šamaš ú-qa-a-a*.

Z. 25. Vgl. IV R 21a, Z. 37: *i-la-a-tu i-ta-ma-a qur-di-ka; elātu* hier dem Sinne nach = *nišê*.

Z. 26. Zum Ritual vgl. Einleitung.

Z. 27. Vgl. Vs. Z. 5.

Z. 28. Vgl. Morgan IV pl. 37, Z. 9 ff. und dazu Einleitung.

Z. 29. Vgl. zur Verbesserung Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, S. 36, Z. 24 f.: *gallabūt-su ippuš šarat zumrišu ana mišir amēl nakri tezzibši* und Einleitung.

Z. 30. Zu dieser Zeile vgl. Kunstmann, a. a. O., S. 87, Anm. 2.

# 1 a) VAT 9671.

## 1. Seite (Vorderseite?)

- 1 UR-] SAG šar<sub>4</sub> šarrâni(meš) [
- 2 (d)a-]num (d)da-gan [
- 3 li]p(?) -pa-li-iš šu-(d)sin-ma [große Lücke] šá-šu šar-ru-ta(?)  
šu-ur-ba-tum
- 4 ] . ša šarri li-šar-bu [ qí-]rib-šú
- 5 ] (d)pallil(ŠI . DU) la pa-du-ú li-ḫa[-al-liq ] it-ti šarri i-na  
tu-šá-ri
- 6 ] . li-ri-iš ta du šu ilu-šu [ ] ina(?) pâni-šú
- 7 ] . ki (d)tar-bal-e lu-uš-pu(?) -ka mē(meš)-šú
- 8 ] . ni-ri-ki/di(?) lu sa[-ad-]rat (ḫi-pí eš-šú)
- 9 ] šit-mu-ru sisê(meš) ka-lu-ú
- 10 ] ka-li-šú-nu it-ti šarri ina tu-šá-ri
- 11 ] ina di-ni-ka it-tar-ra-šu qí-e mu-u-ti šam-ri [be-]lum mâr (d)é-a apkal  
ilâni(meš) mut-tal-lum
- 12 ] bît(?) -ti ù bîtu-ka pa-ri-is [ purussê] šá šamê(e) u iršitim mu-  
šim-mu šîmâtî
- 13 ] iš-te-ni'-u ta-nam-din ur-tu(?) be-lum qar-du [... šu-]tu-ru  
bi-nu-tam
- 14 ] a-na meš-ri-e ta-ta-su tup-sar [ gim-ri ] gít-ma-lu bi-nu-ut ili-šu
- 15 ] -ka ta-nam-din ur-tu mâr (d)[ pap-nun-]na<-ki> ḫi-rat (d) . [
- 16 ] ul i-maṭ-ṭi i-šal-lim be-lum gaš-ru [ ] at-ru bêlu  
ḫa[-si-su? ]
- 17 ] [ša im-ḫ]u-ru-ka qit-ru-ub-šú dum-qu lu-mur qabla [ ]  
ilâni(meš)
- 18 tu-]ka-an iš-di-šú šá ta-ḫa-zi [ ] zi .
- 19 ] . tu-zak-ka-šú ma'-diš a-na u(?) ta(?) ba [ ] ib(?)
- 20 ] tuš-za-az-su kurummat šarri
- 21 ] še(?) -ir-ru šuk-ku-ul
- 22 ] la-ba-ru-šu .
- 23 ] kurummat (d)pap-nun-na-ki ZA [
- 24 ] niq ili ù šarri (?)

2. Seite (Rückseite?). Von den ersten 12 Zeilen sind nur einzelne Zeichen ohne Zusammenhang erhalten.

- 13 [(d)]kaš-kaš (d)[ ] gi-ri-ka a . . a ni-ir-ka . .
- 14 [(d)]nin-tin-ug<sub>5</sub>[-ga] lu šul-me u me-šá-[ri pâni-k]a liš(?) -te-'(?)

- 15 .. (d)enlil [bêl] šamê(e) u iršitim(tim) lu-šar[-bu-u] be-lu-ti-ka  
 16 .. "aššur ...aššur" ....ti lik-ru-bu  
 17 [ki-]i ta[mnû(ú) šar-]ru an-nu-u i-qab-bi  
 18 [(d)]sin še-te-ip(?) -k[a] la-an-ka (d)nin-lil ana KUR TI  
 19 [(d)nin-ur]ta ba-ni LU .. šarrût(ut)-ka (d)enlil taḥâzi(meš)  
 qar-du-[ut-ka]  
 20 ] MIR-MEŠ-ka ra-me ina tuqunti(GIŠ-LAL)  
 21 ] ina taḥâzi [li-]ši mu-u[-tu]  
 22 [kakkêšunu rabûtu] lil-li-ka i[-d]a[-ka]

## Anmerkungen:

Bei dem schlechten Zustand des Textes ist eine fortlaufende Übersetzung nicht zu empfehlen. Was übersetzbar ist, wird hier in den Anmerkungen wiedergegeben.

Z. 3. „Es schaue Šu-Sin hin, (Lücke) [er gr]ünde (? erg. [li-iš-ši-]šá-šu ?) ein ... Königtum für ihn.“ Šu-Sin hier der bekannte König der 3. Dynastie von Ur als mythische, göttliche Persönlichkeit?

Z. 4. [ Die Götter ...] mögen des Königs [Ka]mpf(?) groß machen“?

Z. 5. “[ Pallil, der schonungslose, vernichte(?) mit dem König in der Schlacht!“

Z. 6. li-ri-iš = „er frohlocke“?

Z. 7. Der Gott (d)tar-ba-li-e auch III R 66 Vs. 29 e. Man erwartet li-iš(! pu-ka „er möge ausschütten sein Wasser“.

Z. 9. ] „es sind in Wut die Pferde allesamt(?)“

Z. 10. ] [sie stürmen dahin(?) mit dem König in der Schlacht“.

Z. 11. ] „infolge deines Urteils sind Stricke des wütenden Todes ausgebreitet, Herr, Sohn Eas (= Marduk?), Weiser der Götter, erhabener!“

Z. 12. ] „mein Haus und dein Haus(?), der du entscheidest [die Entscheidungen] im Himmel und auf Erden, Bestimmer der Schicksale“.

Z. 13. [„Auf dein Angesicht(?) schauen [die Menschen (?)], du gibst Entscheidung, tapferer Herr, ... übergroß an Gestalt!“

Z. 14. ] „zu Reichtum erhebst du(?), Tafelschreiber [des All], vollkommener, die Schöpfung seines Gottes(?)“. Syntaktisch undeutlich.

Z. 15. [„Durch] dein [Urteil(?)] gibst du Entscheidung, Sohn der [Šarpâ]-nîtum (!) (gemeint pap-nun-na-ki!), der Erstgemahlin [des Marduk]“ Angeredet ist also anscheinend Nabû, hier, wie wohl auch Z. 14.

Z. 16. [„...] fehlt nicht, ist in Ordnung, starker Herr, (Lücke) übergroßer Herr, klu[ger(?)]“

Z. 17. [„erfolgreich(?) ist der Kampf dessen, [der sich] an dich [gewa]ndt hat. Glück will ich sehen, den Kampf [gewinnen(?),...] der Götter“.

Z. 18. „[du] festigst die Grundlagen der Schlacht [“

Z. 19. ] „du reinigst ihn sehr für...“

Z. 20. ] „du stellst ihm(?) hin die Brotgabe des Königs“

Z. 21. ] „das kleine Kind ist gefüttert“

Z. 23. ] „die Brotgabe für Šarpânîtum...“

Z. 24. ] „Opfer für den Gott und den König(?)“

2. Seite.

Z. 13. „Kaškaš (und) die Gottheit ... [ mögen vernichten (?) ] deine Feinde ....., dein Joch [ ihnen auferlegen(?) ]!“ Kaškaš ist der Nergal von Abak, nach KAR Nr. 142, Rs. III, Z. 32.

Z. 14. „Nintinugga, fürwahr mein Heil und meine Gerechtigkeit möge ... vor dir(?? man erwartet -ki)“

Z. 15. .. „Enlil, [ der Herr] des Himmels und der Erde, möge(n?) groß machen deine Herrschaft!“

Z. 16. ... Aššur .... Aššur .... mögen segnen!

Z. 17. „[Sobal]d du (fertig) rezitiert hast, wird der [Kö]nig folgendes sagen“.

Z. 18. „Sin ist dein Leben(?? = *šaṭāpu* = *nēšu* und *balātu*, s. Muss-Arn. s. v.), deine Gestalt ist Ninlil ...“

Z. 19. „[Nin-ur]ta, der erschafft ...., ist deine Majestät, Enlil der Schlachten [deine] Tapferkeit,“

Z. 20. ] „deine Äxte(?? *MIR* = *pāštu*?) wirft er in der Schlacht “

Z. 21. ] „in der Schlacht [möge ] ausziehen der To[d]!“

Z. 22. [ „ihre ( der Götter) große Waffen ] mögen mitziehen an [ deiner] Seite!“

### 1 b) VAT 12963.

#### 1. Seite

- 1 ] SAR(?) TU(?) [  
2 ] *riksu tar-kas suluppu šasqû* [ *tasaraq(?)* ]  
3 [ *niknaqu burāšu*] *tašakan(an)* (*karpāt*)*a-da-gur<sub>5</sub>* *tukân(DU)* ..  
SAG[  
4 [ ] *tašakan(an)* *tu-um-ru ina bâb ša-ra-te tašapak(ak)*

- 
- 5 [ *riksu ina* ] *ša-ra-tim ana maḥar (d)ištar kakkabi tar-kas*  
*suluppu šasqû*  
6 [ *tasaraq mir*]su *dišpu ḥemetu tašakan(an)* (*karpāt*)*a-da-gur<sub>5</sub>*  
*u KAŠ-SUD-A ṭa[bu]* (?)  
7 [ *šaman* ]*šurmēni u qī-ra tašakan(an)* (*iš*)*kussû ina maḥar riksi*  
*tanadi(di) be-li si-mat(?)* [ *taḥāzi(?)* ]  
8 [ *ḥurāšu(?) kas*]pu *siparru ulu šurmēni muḥḥi(?)*-šú(?) *tašakan(an)*  
*išât(iš)AD . DIR . KU tašakan(an)*  
9 [ (*šir*)*imit*]tu (*šir*)*ḥinšâ u (šir)šumê tu[-ṭaḥ-ḥa ...]*  
10 [ ] *gisillâ u a-gûb-ba* [ *tušba'šu* (?) ]  
11 [ ] *šikâru qalû* [

#### 2. Seite.

- 1 ] (*d*)*iš-tar* [  
2 ] [ra-]*im-tum (d)iš-tar*  
3 ] (*d*)*sin* [  
4 ] . *ma uš-ša na(?)*-*ki(?)*-*ra-tû*  
5 ] *an at-tum*  
6 ] *i(?)*-*še-ra*

Rest abgebrochen.

- 2 ] Opfer(Kult)gerät sollst du ordnen, Datteln, Feinmehl [ hinstreuen, ]

- 3 [ ein Räucherbecken mit Zypresse (Fichtenharz) ] aufstellen, einen Löffel hinlegen, ...  
 4 [ ] hinsetzen, Asche in den Eingang des Zeltcs hinschütten.
- 
- 5 [ Opfer(kult)gerät im ] Zelt vor der Ištar der Sterne sollst du ordnen, Datteln, Feinmehl  
 6 [ hinstreuen, Öl]brot, Honig, Butter hinstellen, einen Löffel (voll?) gutes Mischbier,  
 7 [ Öl ] von Juniperus(?) und Asphalt hinstellen, einen Thronsessel vor dem Opfer(Kult)gerät hinsetzen, Waffen, den Schmuck[ der Schlacht(?), ]  
 8 [ Gold(?), Sil]ber, Kupfer , Öl von Juniperus(?) auf ihn setzen, ein Feuer von ... Holz hinstellen,  
 9 [ Fleisch vom ] Schulterblatt, Fett, Bratfleisch her[anbringen, ....]  
 10 [ Fackel und Weihwasser [ an ihm vorbeitragen],  
 11 [ Bier, Röstkorn, [

2. Seite.

- 1 ] Ištar , [  
 2 ] Geliebte(?), Ištar,[  
 3 ] Sin [  
 4 ] . und es werden ausziehen die Feindinnen(?),

Rest unverständlich.

Z. 3. Zu *adagur* = „Löffel“ vgl. Sturtevant, Hittite glossary, S. 31 und dort angegebene Literatur.

Z. 6. Zu *mirsu* = „in Öl getauchtes Brot“ vgl. Sommer-Falkenstein, Bilingue, S. 172.

Z. 8. Das Ideogramm (*iš*)AD.DIR.KU scheint nicht bekannt zu sein. AD = AD = *ašāgu*?

Z. 9. Zu *imittu* = „Schulterblatt“ vgl. Brandenstein, MVAeG 46, 2, S. 25 f.

## 2) IV R 55 [62], 2.

- 1 *šumma amêlu bêl limuttim(tim) iraši(ši) lišân saḥ[-maš-ti limut-]*  
*tu irtedi-šu*  
 2 *dib-bi-šu i-dib-bu-bu amâte(meš)-šu uš-tan-nu-ú qarṣê(meš)-šu*  
*ikkalu(meš)*  
 3 *da-bi-bi itti-šu kit-ta lâ idabub(ub) kišpu ruḥû rusû upšâšê(meš)*  
*limnûti(meš)*  
 4 *ina lâ idi isaḥaru-šu ilu šarru bêlu rubû tîru(GAL-TE) na-an-za-zu*  
*û bâb ekalli*  
 5 *itti-šu ú-ša-áš-ki-nu-ma zi-nu-ú itti-šu a-na pašârim(im)-ma*  
 6 *û ki-šir lum-ni šá ik-šu-ru-šu paṭârim ilu šarru bêlu u rubû tîru*

- 7 *na-an-za-zu ù bâb ekallim itti-šú mug-gu-ri ubân damiqtim(tim) arki-šú tarâši(ši)-ma*  
 8 *qabû še-mu-ú ma-ga-ru a-na amêli šu'âti ša-ka-nim-ma*  
 9 *[nap]lusu([IGI-]LAL)-šu a-na ha-di-e muḫḫi a-mi-ri-šú ušuzzi(zi)*  
 10 *ilu šarru bêlu u rubû ti-ru na-an-za-zu itti-šú a-na sullumi(mi)*  
 11 *e-til-liš a-na italluki(meš)(ki) irnitta-šú a-na kašâdi(di) ni-iš qâtê(2)-šú ilu-šú a-na ma-ḫa-ri*  
 12 *nindabû-šú a-na ra'âmi(mi) ilâni(meš)-šú zi-nu-tú itti-šú a-na sullumi(mi)*  
 13 *qí-bit pí-šú a-na magâri muḫḫi šarri bêli rubi a-na [bâb ekallim] šu-tu-ub-bi at-me-e-šú*

- 14 *epuštušu ana pân (d)istari ašar šêpu parsat(at) úru tašabit mê ellûti tasalah paṭiru(GI-GAB) tukân(an) niknaqu burâšu tašakan(an)*  
 15 *niqâ ib-ba tanaqi(qi) (šir)imittu (šir)ḫinšâ (šir)šumê tu-tah-ḫa*  
 16 *šikâru u karânu tanaqi(qi) 4 libnâti(meš) ša-ḫa-a tanadi(di) lu-te-e (iṣ)šarbatu te-ši-en*  
 17 *gisillû ina išât kibir-(d)id ta-qad-ma ab-ra tuq-ta-tar*  
 18 *kîma ab-ra a-lak-ta-šú uqtattû(ú) (iṣ)erinu (iṣ)šurmênu qanû ṭâbu (riq)asu*  
 19 *(riq)palukku u zî-mat-gá tašapak(ak) šikâru u karânu tanaqi(ki) šipta an-ni-tam 3-šú*  
 20 *ina pân (d)istari tamanu-ma uš-kin ma-la libbu-šú ṣabtum(tum) idabub(ub) teslîtsu(A-RA-ZU-BI) iššemi(GIŠ-TUK)*  
 21 *amêlu šu'âtu ilu šarru bêlu rubû tîru na-an-za-za u bâb ekalli itti-šú isalimu(mu)*  
 22 *[ilâni](meš)-šú zi-nu-tú itti-šú isalimu(mu) irnitta-šú ikašad(ad) e-til-liš ittallak(meš-ak)*  
 23 *[ ] ṣumirâti([ŠA-]SE-SE-KI) ikašad(ad) itti-šú kînâti(GI-NA-MEŠ) i-ta-mu-u amêlu šu'âtu niknaqu gisillû*  
 24 *[ tuš-ba-'-šu]-ma a-na bîti-šú ušteššir amêlu lâ ellu sinništu lâ ellitu lâ immar(mar)*

- 25 *[ šiptu (d)istar be-lit ] ilâni(meš) ka-nu-ut be-li-e-ti*  
 26 *[ ] ša-ru-uh-tú i-lâ-a-ti*  
 27 *[ ta-ṭi-im-mi da-ad-me it-]ti (d)en-lîl ma-lîk šadû(ú) (d)i-gî-gî*  
 28 *[sa-par-rat kit-]tim ša lâ innennû(ú) qí-bit-sa*  
 29 *[ ta-ša-]pa-ri ana ilâni(meš) gim-ra-sun*  
 30 *[ dipar šamê u iršitim ša-ru-ur ] kib-ra-a-ti*  
 31 *[ ]ru*

Rest abgebrochen.



Rückseite Anfang abgebrochen.

- 1 ] ... dan (?) -nat qa-rit-ti mâḫīru(GAB-RI)  
 [ lâ tiši?]  
 2 ] šamû(ú) apsû lik-nu-šû šá-pal-ki  
 3 [malkû ša qaqqari(?) li-i]š-ši-qu šêpê(meš)-ki  
 4 [ ilâni](meš) a-ši-bu-ut šamê(e) u iršitim(tim) lik-tar-ra-bu šarru-ut-ki  
 5 [ ina ši-]it pî-ki šá la na-kar a-na annanna apil annanna ardi-ki  
 liq-qa-bi a-ḫu-lap

6 *enimnim-ma šu-ila(lá) ér-šà-ḫun-gá (d)ninni-gé*

Unterschrift aus Assurbanipals Bibliothek.

- 1 Wenn ein Mensch einen Feind bekommt, eine [böse ] Zunge der  
 Zwie[tracht(?) ] ihn verfolgt,  
 2 man ihn verklagt, seine Worte verändert, Verleumdungen gegen ihn  
 ausspricht,  
 3 wer mit ihm spricht, Wahrheit nicht spricht, Zauberei, Geifer, Schmut-  
 zerei, böse Machenschaften  
 4 ihn unmerklich umgeben, Gott, König, Herrn, Magnaten, Patrouille,  
 Wachtposten und das „Tor des Palastes“  
 5 man mit ihm zusammengebracht hat, sodaß sie mit ihm zürnen, —  
 um ( dies alles) zu lösen  
 6 und den „Knoten des Bösen“, den man ihm geknotet hat, zu entknoten,  
 Gott, König, Herrn und Magnaten, Patrouille,  
 7 Wachtposten und das „Tor des Palastes“ ihm gegenüber gnädig zu  
 machen, sodaß sie den Finger in gutem( Sinne) hinter ihm ausstrecken,  
 8 damit Reden, Anhörung und Bewilligung jenem Menschen geschieht,  
 9 damit sein Blick zur Freude ( des anderen) auf den, der ihn (an)  
 sieht, gerichtet wird,  
 10 damit man Gott, König, Herrn und Magnaten, Patrouille, Wacht-  
 posten mit ihm versöhnt,  
 11 damit er wie ein Herr(scher) einherschreitet, seinen Triumph erreicht,  
 damit sein Gott seine Handerhebung annimmt,  
 12 sein Brotopfer gern hat, damit seine erzürnten Götter mit ihm versöhnt  
 werden,  
 13 sein Ausspruch bei König, Herrn, Magnaten angenehm ist, er sein Wort  
 für [ das Palasttor ] gut(recht) macht,
- 
- 14 Ritual dafür: Vor Ištar, wo der Fuß(Zutritt) ferngehalten ist, sollst  
 du das Dach fegen, mit reinem Wasser besprengen, ein Altärchen(?)  
 aufstellen, ein Räucherbecken mit Zypressen(Fichtenharz)parfüm hin-  
 stellen,

- 15 ein reines Opfer darbringen, Schulterblatt(fleisch), Fett, Bratfleisch  
heranbringen,
- 16 Bier und Wein ausgießen, 4 Backsteine auf ein Segeltuch werfen, mit  
Schnitzeln von Maulbeerholz beladen,
- 17 eine Fackel mit Schwefelfeuer anzünden, den Scheiterhaufen in Rauch  
aufgehen lassen.
- 18 Sowie der Scheiterhaufen seinen Weg vollendet hat (d. h. ausgebrannt  
ist), sollst du Zedernholz, Juniperus oxycedrus(?), Calamus, Myrthe,
- 19 Nerium oleander(?) und Feinmehl ausschütten, Bier und Wein aus-  
gießen, diese Beschwörung dreimal
- 20 vor der Ištar rezitieren, er soll sich niederwerfen, was er auf dem  
Herzen hat, wird er sagen, sein Gebet wird erhört werden.
- 21 Mit jenem Menschen werden Gott, König, Herr, Magnat, Patrouille,  
Wachtposten und das „ Tor des Palastes “ sich versöhnen,
- 22 seine erzürnten [ Götter ] werden sich mit ihm versöhnen, er wird  
seinen Triumph erreichen, er wird wie ein Herr(scher) einhergehen,
- 23 [ ] die Wünsche wird er erreichen, mit (bei) ihm  
wird man Wahres schwören . An jenem Menschen [sollst du ] das  
Räucherbecken (und) Fackel
- 24 [ vorbeitragen], nach seinem Hause wird er geradenwegs gehen, einen  
unreinen Mann, eine unreine Frau darf er nicht sehen.

- 
- 25 [ Beschwörung: Ištar, Herrin ] der Götter, Hätschelkind der Her-  
rinnen,
  - 26 [ ] majestätische der Göttinnen,
  - 27 [ du gibst Befehl den Menschen mi]t Enlil, dem Berater, dem Berge  
der Igigi,
  - 28 [ Richterin des Rech]tes, deren Wort nicht gebeugt wird,
  - 29 [ du regi]erst(?) bei allen Göttern,
  - 30 [ Fackel Himmels und der Erde, Glanz] der Weltgegenden!

Rest abgebrochen.

Rückseite, Anfang abgebrochen.

- 1 [ ] ist sie stark(?), die Tapfere hat  
[ keinen ] , der ihr gleich ist.
- 2 [ ] Himmel und Apsû mögen sich zu deinen Füßen beugen,
- 3 [die Fürsten der Erde(?)] mögen deine Füße küssen!
- 4 [ Die Götter, ] die Himmel und Erde bewohnen, mögen deine Majestät  
segnen!
- 5 [ Durch] deinen unveränderlichen Ausspruch möge dem NN, dem  
Sohne des NN, deinem Knechte, Gnade verkündet werden!

---

6 Beschwörung(en) mit Handerhebung, ein Bußpsalm für Ištar.

## Anmerkungen:

- Z. 1. Ergänzung unsicher.  
 Z. 2. *uš-tan-nu-ú* kaum = „sie erzählen weiter“.  
 Z. 4. *tīru* ist „Patrouille“, vom Stamme *tāru* „wiederkehren“, gegenüber *nanzazu* „Posten“, der an einer Stelle stehen bleibt; astronomisch Planeten und Fixsterne.  
 Z. 9. Zur Ergänzung vgl. Photo 4129, Vs. Z. 7.  
 Z. 11. Für die zweite Hälfte vgl. Photo 4129, Vs. Z. 9 und Konst. 551, Vs. Z. 18 und 4.  
 Z. 12. Vgl. Photo 4129, Vs. Z. 9 und Konst. 551, Vs. Z. 19, ferner Rs. Z. 30.  
 Z. 13. Für die Ergänzung vgl. Photo 4129, Vs. Z. 4 f. Lies ev. *mugguri*, s. Z. 7.  
 Z. 15. Für *imittu* „Schulterblatt“ vgl. Brandenstein, MVAeG 46, 2, S. 25 f.  
 Z. 16. Zu *šahhū* „Segeltuch“ vgl. Salonen, Die Wasserfahrzeuge in Babylonien, S. 115; Jensen KB VI 1, S. 410; Schrank, Babylonische Sühnriten, S. 61, Anm. 1, 70. Zu *lutē* vgl. Kunstmann, LSST NF II, S. 66. Vgl. übrigens KAR Nr. 26, Rs. Z. 19 f.  
 Z. 17. Zu *abru* vgl. LTBA II, Nr. 1 IV Z. 25 = 2, Z. 90 = 4 II Z. 1 = *išātu*.  
 Z. 18. Zu den Aromata vgl. Orientalia NF 17, S. 5 ff.  
 Z. 19. *zī-mat-ku* ist dasselbe wie *šasqū*, vgl. das „Ideogramm“ *zī-mat-gá* = *mašhatu* und die Form *še-ma-at-ku* VAT 13615, Z. 1 neben *zī-mat-gá* Z. 3. *šasqū* ist aus *zimatga* entstanden.  
 Z. 21. Der Akkusativ von *nanzazu* ist offenbar falsch.  
 Z. 27. Zur Ergänzung vgl. King, Magic and Sorcery, Nr. 1, Z. 29 f. dazu Nr. 8 und 5, sowie Dupl. nach meiner Zählung Z. 6: *itti (d)en-lil ma-li-ki ta-ṭi-im-me da-ád-mi. ta-ṭi-im-me* vom Stamme *ṭ<sup>m</sup>*.  
 Z. 28. Zur Ergänzung vgl. KAR Nr. 92, Rs. Z. 18: *sá-pár-rat ilāni* von Ištar.  
 Z. 30. Ergänzung nach King, a. a. O., Nr. 8, Z. 2.  
 Rückseite. Z. 3. Ergänzung unsicher.

## 3. Photo 4129.

## Vorderseite.

- 1 *a-na amēli bēl limutti(SAL-HUL)-šú a-na š[aq-qaš-ti ] (Lücke?) lâ(?) ṭehē(?)*
- 2 *ù šu-u muḫḫi-šú ušuzzi(GUB-zi) . [ ] ...*
- 3 *a-mat iqabbû(DUG<sub>4</sub>-GA-ú) a-na še-mi-e [ ili šarri bēli rubî ] tiri(?)*
- 4 *ù na-an-za-zi u bâb ekallim [ a-na šu-]ṭu-ub-bi*
- 5 *at-mu-šú ù šu-u kîma abi a[-li-di-šu u um-mi ] a-lit-ti(m)-šú*
- 6 *ina pân ili u be-li(?) tiri(GAL-TE) u na-an-za-zi rêma rašê (TUK-e)*
- 7 *naplusu-šú a-na pâni-šú šakâni u salâmi [ u ana ] ekalli-šú šal-meš*
- 8 *a-na italluku(GEN-meš-ku) [šu]merat([šĀ-]SE-SE-KI) [ libbi-šú] a-na ši-bi-e*
- 9 *irnit-ta(Û-MA)-šú a-na kašâd(KUR-ad) nindabû(ŠUK-DINGIR-NINNI)- š[ú] [a-n]a ra'âmi(mi)*
- 10 *ù(?) bēl dabâbi-šú a-na HUL-GIG [a-na ] šá-ka-nim(?) ni(?)[-is-mat]*
- 11 *lib-bi-ma lik-šu-ud(?) e-ma(?) [i-qab-]bu-u lu-u ma(?)-gir(?)*
- 12 *[ \* ]išbat-su lu-u ub-bi(?)-i[r-šu a-di-r]a-tu-šú ana kup-p[u-]ri(?)*
- 13 *šunâte(meš)-šú a-na dummugi(SIG<sub>5</sub>)*

---

\* Lies m[u-t]ú?

- 14 *epuštušu ana pân (d)šamaš hul[-pa-q]u tukân(an)*  
 15 *GI-AN(?) -MEŠ ina muḫ-ḫi taparik(GIL) 2 ṣalmu šá(?) lipî 2 ṣalmu*  
 16 *dakû(GAB-LĀL) 2(?) ṣalmu kusup šamaššammi 2 ṣalmu a-nak(?)*  
 17 *ina muḫḫi hul-pa-qa ta-kas-si paṭiru(GI-GAB) tarakas(kas)*  
 18 *suluppu ṣasqû tašapak(ak) . mîrsu*  
 19 *šamnu dišpu ḫemetu tašakan(an) (immer)niqâ(DIZKUR-DIZKUR)*  
 20 *ebbu tanaqi(qi) (šîr)imittu (šîr)ḫinšâ u (šîr)šumê*  
 21 *tu-ṭaḫ-ḫa šizbu kurunnu karânu tanaqi(qi)*  
 22 *arki-šû gisillû ina išât kibir-(d)id [ taqâd]*  
 23 *[ ina hul-]pa-ki tanadi(di) I-HAB ša šîri(?) . talapat(TAG)*  
 24 *amêlu šu'ātu i-ri-qam-ma kiâm taqabi(DUG<sub>4</sub> -GA)*

- 25 *šiptu kûr-kûr izi kûr-kûr in[ -kaš<sub>4</sub> - ] gé(?)*  
 26 *nak-ra a-qal-lu nak-ra ú-[ra]b-bi(?)*  
 27 *[ ] (d)BIL-GI [ ]*  
 28 *[ kîma ṣalmu(?) aq-lu-]ú (d)BIL-GI [ ú-rab-bu-u ]*  
 29 *zi-kur<sub>4</sub>-ru-da zi(?) zi-kur<sub>4</sub>-da [ a-na-sa-aḫ(?) ]*  
 30 *.igi(2) e-šû (ênê)(2)-šû ú-ta[-ṭi]*  
 31 *[ dug<sub>4</sub> ] (d)en-ki-gé (d)asari-lú-ḫi me-en*  
 32 *ina a-mat (d)é-a (d)asari-lú-ḫi TU<sub>6</sub> ÉN*

- 33 *[an-na-a] tamanu-ma kibir-(d)id ana lib-bi hul-pa-qa*  
 34 *tanadi(ŠUB-di) kîma qanû BIL-GI it-tu ina mē(meš) nâri*  
 35 *tu-na-aḫ-šû-nu-ti arki-šû ṣalam bēl dabâbi-šû*  
 36 *šá ṭiṭ kullati(IM-KI-GAR) teppuš(uš) idê(2. meš)-šû ana arki-š[ú]*  
*tutâr(ár)-ma*  
 37 *ina kunukki aban šubî u aban šadânu(nu) pâ[-šû takanak ]*  
 38 *ana pân (d)šamaš ta-dan-šû qâtê(2)-šû ana muḫḫi [imasi(si) ]*

Rückseite.

- 1 *šiptu annî(ŠEŠ)-tû 3-šû ana muḫḫi [ imanu ]*

- 2 *šiptu ṣalam bēl dabâbi-ia<sub>5</sub> at-ta-ma [ ṣalmu gaš-rum hul-pa-qi ṣalam . . ]*  
 3 *ina rēš libbi-ka šam-ma-ma-tum ú-šû[-aš-kin ]*  
 4 *aš-bat pâ-ka ana la qa-bi-e limutti-ia<sub>5</sub> ina aban [ kunukki ]*  
 5 *aban šubî u aban šadâ-ni ak-ta-nak šaptê(meš)-ka*  
 6 *[ a-na l]a šu-li-e šá šû-mi-ia (d)asari-lú-ḫi maš-maš ilâni(meš)*  
 7 *[ ka-ša-]ad bēl dabâbi-ia<sub>5</sub> kul-li-man-ni dalâli-ka lud-lul*  
 8 *[ dug<sub>4</sub> k]a (d)en-ki silim-ma a-mat(?) šá pi-i (d)é-a liš-lim TU<sub>6</sub>ÉN*

- 9 *an-na-a taqabi(DUG<sub>4</sub>-GA)-ma ṣalmu šu-a-tam tanaši-ma ana pân*  
*(d)[šamaš ta-dan (?) ]*

- 10 . arki(?) -šú *karpāt* [                      ] *lā* *ba*[šiltu] (NU-AL-[IZI-GÁ]) [teliqī]  
 11 *tapāš*(GAZ?) -*ma* [a-gúb-] *ba* *tu*[-*ḥap ta-zak* *minūtām annītām*]  
 12 [ 3-]šú *taqābi*(DUG<sub>4</sub>-GA) ... *bēl dabābi*-[k]a [arḫiš *takašad*]

- 13 *šiptu a-li-ta ḥab-ta-at a-li*[-*ta*  
 14 *a-li-ta kīma* *mun*(?) -*nab-ta ul ta*[-*ta-ar*(??) ]  
 15 *al-te-ki irnitta*(Ū-MA) *ta-din*(?) *pāni*(?) [-*ia* ...  
 16 *at*(?) -*ta-ma šār ilāni*(*meš*) *im*[-*ḥa-aš*(??) -] *ka*(?)  
 17 *a-li-ta šá ap-qí*[-*du-ka a-na*                      ] *ki*(?)  
 18 *lu-ú li-lu ri-ši*(?) ..... *šu*(?)  
 19 *lu sinništu*(?) *su-uh-ḥa-a ubānāte*[(*me*)š]-šú  
 20 *nis-ḥu li-iš-bat-si-ma qar*(?) -*da* [ *lu tērēt lib*]-*bi-ia*  
 21 *mu*(?) -*u-ti*(?) *u balātu lu ina*(?) [ *qāti-ia* ] [ TU<sub>6</sub> ] ÉN

- 22 *kīma an-na-a te-te-ip-pu-uš*  
 23 *bēl dabābi-ka ār-ḫiš takašad*(KUR-ád)

- 24 *ki-i pī* (*iš*) *li'-um akkadī*(*ki*)  
 25 *gabrū* .... (*ki*) *šaṭir*(AB-SAR-ām) *bari*(BA-AN-È)  
 Variante nach VAT 13909 von Z. 13 ab.  
 a) 2 *šalmu tītū* 2 *šalmu lipū* 2 *šalmu dakū*  
 b) 2(?) *šalmu ittū* 2 *šalmu šamaššammu* [  
 c) *ina ap-pi gisillī-šu* [ *ta-qad*(?)  
 d) *ina libbi bur-zi-gal-li* [ *tanadi šiptu annītu* 7-*šu tamanu* ]  
 e) (d) *GIŠ-BAR bēlu gīt-ma-lu* [

#### Vorderseite.

- 1 Damit einem Menschen sein Feind nicht zum Mo[rde] naht(?),  
 2 und er über ihm steht (ihm überlegen ist), [.....]  
 3 damit das Wort, das er spricht, gehört wird [ bei ] [ Gott, König,  
 Herrn, Magnat, ] Patrouille  
 4 und Posten, und das Tor des Palastes beschwichtigt wird  
 5 durch seine Rede und er (selbst) wie (bei) ein(em) Vater, [ seinem ]  
 Er[zeuger, und (wie bei) eine(r) Mutter, ] seiner Gebälerin,  
 6 vor Gott und Herrn, Patrouille und Posten Erbarmen findet,  
 7 er seinen Blick auf ihn richtet und freundlich ist, und damit er [zu]  
 seinem Palaste wohlbehalten  
 8 geht, damit er satt wird des Wunsches [seines Herzens],  
 9 damit er seinen Triumph erreicht, seine Brotgabe gemocht wird,  
 10 und [ damit ] er seinen Feind ins Unglück bringt, wovon voll ist  
 11 (s)ein Herz, möge er erreichen, wo [er spricht], möge es bewilligt  
 werden,

12 hat [Böses(?)] ihn gefaßt, [ihn(?)] gebannt(?), damit seine [ Befürchtung]en weggewischt werden,  
13 seine Träume gut gemacht werden,

14 Ritual dafür: Vor šamaš sollst du ein *hulpaqu* errichten,  
15 ... Rohrstücke darauf kreuz und quer legen, 2 Bilder aus Talg, 2 Bilder  
16 aus Wachs, 2 Bilder aus Sesamtrester, 2 Bilder aus Blei(?),  
17 sollst du auf den *hulpaqu* binden, ein Altärchen zurüsten,  
18 Dattel(n) (und) Feinmehl ausschütten, . Ölbrot,  
19 Öl, Honig, Butter hinsetzen, ein Opfer,  
20 ein reines, darbringen, Schulterblatt(fleisch), Fett und Bratfleisch,  
21 heranbringen, Milch, Feinbier, Wein ausschütten,  
22 danach sollst du eine Fackel mit Schwefelfeuer [in Brand setzen],  
23 [ in den *hul*paqu werfen, (es) mit Schlangenfett bestreichen..  
24 Jener Mensch soll sich entfernen, also sollst du sprechen:

25/26 Den Feind verbrenne ich, den Feind lösche ich aus!  
27/28 [ wie ich das Bild( den Feind) verbrannt ha]be, das Feuer [ ver-  
löscht habe(?) ]  
29 reisse ich (?) die Lebensabschneidung aus,  
30 seine Augen verfin[stere] ich (??)  
31/32 auf Befehl des Ea (und) des Asariluhi, TU<sub>6</sub> ÉN.

33 [Dies ] sollst du rezitieren, Schwefel in den *hulpaqu*  
34 werfen, sobald das Rohr Feuer gefaßt(??) hat , sollst du mit Fluß-  
wasser  
35 es löschen, danach sollst du ein Bild seines Feindes  
36 aus Töpferton machen, seine Arme nach hinten wenden,  
37 mit einem Siegel aus *šubû*-Stein und Hämatit [ seinen] Mund [siegeln,]  
38 (es) vor šamaš setzen, seine Hände [soll er] darüber [waschen],

Rückseite.

1 folgende Beschwörung 3mal darüber [ rezitieren ]:

2 Beschwörung: Bild meines Feindes bist du! Das Bild (ist) stark(??).  
Mein *hulpaqu* ist das Bild [ ] !  
3 In deinem Epigastrium habe ich Lähmung entstehen lassen!  
4 Ich habe deinen Mund gepackt, damit er nicht Böses über mich sagen  
kann, mit einem [Siegel ]  
5 aus *šubû*-Stein und aus Hämatit habe ich deine Lippen versiegelt,  
6 [ damit sie nich]t meinen Namen hervorbringen. Asariluhi, Be-  
schwörungspriester der Götter,  
7 zeige mir [ den Si]eg über meinen Feind, ich will dir huldigen!

# 8 Das Wort aus dem Munde Eas möge sich erfüllen!

- 9 Dies sollst du sagen, jenes Bild hochheben, vor [ šamaš (es) setzen].  
 10 Danach sollst du einen ... Topf, mit dem noch nicht [gekocht worden  
 ist], [nehmen],  
 11 zerschlagen, [ mit Weihwass]er [reinigen (und) (zu Staub) zermal-  
 men,] [ folgende Beschwörung ]  
 12 sollst du [ drei ]mal sprechen, ... deinen Feind [ wirst du rasch be-  
 siegen(??) ]

- 13 Beschwörung: Du bist hinaufgezogen, bist gefangen, bist hinauf ge-  
 zogen, [  
 14 du bist hinaufgezogen, wie ein Flüchtling [ kehrst ] du nicht [wieder] !  
 15 Ich habe den Triumph erlangt, es ist vor [ mir.. ] gegeben(?) !  
 16 Dich hat der König der Götter ge[schlagen(?) ] ,  
 17 Du bist hinaufgezogen, weil ich [ dich dem ... ] überge[ben habe] !  
 18 Es sei ein Schwächling der Helfer .....  
 19 Wenn es eine Frau ist, so seien widerspenstig ihre(!) Finger,  
 20 Durchfall möge sie erfassen, stark [ seien ..]meine eignen [Ein-  
 geweide (?)],  
 21 Tod(?) und Leben seien in [ meiner Hand(?) ] !.. Beschwörung.

- 22 Sobald du dies gemacht hast,  
 23 wirst du deinen Feind rasch besiegen.

- 24 Gemäß dem Wortlaut einer Tafel aus Akkad,  
 25 Duplikat aus ....., geschrieben und kollationiert.

Variante aus VAT 13909

- a) 2 Bilder aus Ton, 2 Bilder aus Talg, 2 Bilder aus Wachs,  
 b) 2 Bilder aus Asphalt, 2 Bilder aus Sesam,[  
 c) [ sollst du ] mit der Spitze seiner Fackel[ in Brand setzen(??), ]  
 d) in einen *burzigallu*-Topf [ werfen, folgende Beschwörung siebenmal  
 rezitieren: ]  
 e) Feuergott, vollkommener Herr, [

## Anmerkungen:

Vorderseite.

- Z. 1. Ergänzung unsicher.  
 Z. 2. Spuren am Ende der Zeile sehen aus wie UD(?) MU(?)  
 Z. 3 ff. Vgl. im allgemeinen IV R 55 [62].  
 Z. 3. Vgl. a. a. O. Vs. Z. 10.  
 Z. 4. Vgl. a. a. O. Vs. Z. 13.  
 Z. 7. Vgl. a. a. O. Vs. Z. 9.  
 Z. 8. Ähnlich K(onst). 551, Rs. Z. 31.

- Z. 9. Vgl. IV R 55 [62], Vs. Z. 11 u. 12; K(onst) 551, Vs. Z. 18 f.  
 Z. 10. Ergänzung am Ende nach K(onst) 551, Vs. Z. 16, 31.  
 Z. 11, 2. Hälfte. Ähnlich K(onst). 551, Vs. Z. 3; IV R 55 [62] Vs. Z. 13.  
 Z. 12. Meine Fassung setzt voraus, daß sich der sprachliche Aufbau ändern kann. Vgl. dafür IV R 55 [62]; dieses beginnt mit *šumma* . . und wird mit *ana* c. Inf. später fortgesetzt. Hier wäre es umgekehrt.  
 Z. 14. Zu *hulpaqu* vgl. Meier AfO X S. 365 f.  
 Z. 15. GI-AN-MEŠ scheint mir sicher zu sein. Man erwartet *qanê kartûti* oder ähnliches, vgl. Kunstmann, LSST NF II S. 66; VAT 13613, 2: *qanê kar-tu-ti muḫḫi nappati taparrik*; VAT 13685 Rs. Z. 2: GI-MEŠ-BAR!  
 Z. 16. Am Schluß ist *a-nak*(?) die wahrscheinlichste Lesung; *iddû* steht nicht da.  
 Z. 18. Zur Bedeutung „in Öl bzw. Schaffett getauchtes Brot“ für *mirsu* vgl. Sommer-Falkenstein, Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattušili I., S. 172 mit Anm. 2.  
 Z. 20. Zu *imittu* „Schulterblatt“ vgl. Brandenstein, MVAG 46, 2, S. 25 f.  
 Z. 22. Zur Ergänzung am Zeilenende vgl. VAT 13613, Z. 5.  
 Z. 23. Zu 1-ḪAB vgl. Deimel ŠL Nr. 231, 203: = *šam-ni nu-û-nu* „Fischtran“.  
 Z. 25 ff. Vgl. dazu Langdon UP X 2, Nr. 18, Rs. Z. 42 ff. und vorher Z. 37 ff.  
 Z. 25. Zur Ergänzung vgl. Deimel ŠL Nr. 202, 6.  
 Z. 30. Das zweite *š* hinter *šû* vielleicht als *kimin*(= *ênê*) zu fassen. *šû* ist = *adâru* nach S c 2, Z. 10; Brüsseler Voc. III, Z. 22. Ergänze also *û-ta*-[dir] ? S. aber Delitzsch HW s. v. *etû*.  
 Z. 34. *it-tu* muß dem Sinne nach heißen: verzehrt(?) hat (vom Feuer), aber was für ein Stamm ist anzusetzen? UP X 2, Nr. 18, Rs. Z. 38 hat im ähnlichen Ritual: *kîma ib-taš-lu*, ebenso das Duplikat VAT 13909.  
 Z. 37. Zur Ergänzung vgl. unten KAR Nr. 253, Vs. I, Z. 24 und Anm. Für die Steine *šubû* und *šadânu* vgl. Thompson, A dictionary of Assyrian chemistry and geology, S. 91 ff. und 81.  
 Z. 38. Zur Ergänzung vgl. VAT 13609, 1. S. Z. 7; Kunstmann, a. a. O. S. 74, Z. 4. Rückseite Z. 2. Ergänzung nach Duplikat.  
 Z. 3. Zu *šammamâtu* „Lähmung“ vgl. CT XLI, Pl. 33, Rs. Z. 18: [i-]tin-šu-lu: *šâ-ma-mu*.  
 Z. 4 f. Vgl. Vs. Z. 37.  
 Z. 10. Ergänze vielleicht hinter *karpāt* a[m-ma-a]m? = *ammammu*, s. II R 22, Rs. Z. 25.  
 Z. 12. Zur Ergänzung am Ende vgl. Z. 23.  
 Z. 13. *alû* häufig in altbabylonischen Briefen = *elû*, im Sinne von „sich davon machen“, vgl. MAOG XV 1/2, Nr. 26, Z. 17 u. sonst, dazu *alânû* = *ki-bad-du* II R. 47, Z. 30 cd. vom Tammuz, der verschwunden ist.  
 Z. 14 ff. Die Ergänzungen sind ganz unsicher.  
 Z. 17. In der Lücke ergänze vielleicht ein Wort für Unterwelt.  
 Z. 20. Zu *nišḫu* „Durchfall“ vgl. Deimel ŠL Nr. 384, 78: b) *udu-šâ-sur*: *ša nis-ḫi* ein Schaf, das Durchfall hat. *šâ-sur* = schüttende (*sur* = *tabâku*, Deimel ŠL, Nr. 101, 37), auspressende (*sur* = *šahātu*, Deimel a. a. O. 25) Eingeweide; auch nach Deimel ŠL, Nr. 384, 78 c) = *šubburu ša irri* = confundere von den Eingeweiden. *šabâru* hat als Grundbedeutung confundere, wie das syr. *šbr*. *šâ-sur-tar-ru-da-kâm* = *nišḫu parâsu* Deimel ŠL Nr. 384, 81 ist daher = „Durchfall beenden, verhindern“.  
 Z. 20. Die Ergänzung der 2. Hälfte der Zeile ist unsicher.  
 Z. 21. Palaeographisch ist die Zeile leider nicht sicher. Wenn richtig gelesen, vgl. UP I 2, Nr. 106, Vs. Z. 16 (oben).  
 VAT 13909, e) Das Gebet an (d)GIŠ-BAR = Gibil, Gira, auch Maqlû II, Z. 19 ff. (und Duplikate), s. Kunstmann, LSST NF II, S. 89.



## 4. VAT 9963 = KAR Nr. 253.

Vorderseite.

- 1 [ šiptu ša bêl ] dabâ[bi-ia bâštu-šu ] lim-q[ut ]  
 2 [ ša bêl ] dab[âbi-ia ] lim-qut lalû-šu  
 3 [ ša bêl ] dabâbi[-ia ] zu(?) -qu-ru-tú qaqqar-ša(?) lim(!)-qut  
 4 [ kal-]la-tim si[k-]r[i-e-]ti lîzibu(?!TAG<sub>4</sub>) (b[u]) [-šu]  
 5 ù ilâni(meš) qa-ri-i[s-s]u a[-a] ú-la-p[i-tu ]  
 6 [ ištârâ]ti(meš) eli a-a-bi(!)-[i]a ni-ta lu-u[š]-par-[ri-ru ]  
 7 [ ina kib-]rat(!) ar-ba[-i šumi ] ellu ana-ku lu-uš-zi[-iz]  
 8 [ niš ] lib-ba-šû-ma [ lu-ú ] mu-şû marşu  
 9 [ li]l-qi ki-i[š-šu-s]u šâru-ki  
 10 [ šu-]li-ki-ma li-i[l-lu-t]a(!) i-da-şû  
 11 [ suh-r]i i-da-ia  
 12 [ i-]šiz-za -ma ra-şu-u[s-su ] šu-ri-qi  
 13 [ i-š]iz-za-ma ra-bu-u[t-su ] bu-u[l(?)]-l[i(?) ]  
 14 [ li-ni-]şil i-da-áš[-šu ] ...  
 15 [š]a-ab-bi bi-ru-t[u-uš-šu a-a-bi ] uş-ri  
 16 i-di-ma [ a-a-bi ana bit k]i-li  
 17 [ù] ina ki-li [ lâ tuşeşši ]-şu  
 18 [ ênâ](2)-şû mu-tâl-la-ti [ lu šapla](meš)  
 19 šeam taḥḥu ta-me-i [ li-]di(?) -nu(?) -[u]m mû zumbu libšû(meš)  
 20 ana-ku [l]u-ú-iš d[u](?!)-uk-ki ḥal-pa-a  
 21 m[i](?) -q[i](?) -ri a(?) [-a-bi] šu-ri-pa  
 22 u<sub>4</sub>-mu [l]i-ni-[h]a li-ik(?) -tu-ma ênê(meš)-şû  
 23 [l]i-ba-aš u lim-qut  
 24 ina (aban) kunukki pâ-şû ku-un-ki  
 25 [i-]da-ti lu šu-gu-ra ši-na-şu  
 26 [ lis-]kut-ma la [id-]da-bu-ub-ma  
 27 [ lim-ḥu-]ra-an-ni ia-a-ši  
 28 [ ina pân (iṣ)]dalti(ti) si-ki-ri-ti  
 29 [ linâl ] šukurrê(meš) lu pur-ru-ka  
 30 [ ina pâni-šu mu-š]i u ur-ri

Rest abgebrochen.

Vorderseite 2. Kolumne.

- 1 [ (d)adad (d)urù-]gal  
 2 [ ] ša .  
 3 [ ] . -ni  
 4 . ul i-şu[-u ša-ni-na ina puhri ] ša ma-al-ki  
 5 [ a-]šib dûri ù âli(?)  
 6 [ ] kab-tu-tu  
 7 ilâni(meš) ša [ šamê(?) ] šu-pu-tum

- 8 *e-ti-ru* ni[šê(meš) ] *ilu* [ *ma-a*]n-[n]u *ma-li-ku-nu*  
 9 *ilu a-li-ku maḥ-ri*  
 10—11 unbeschrieben.  
 12 (d)*be-lit* [ilâni](meš) *GIŠ-ŠIR<sub>5</sub> ina šamê(e)*  
 13 *e-še-ku-nu-ši man-za(?) -za[-ku-nu ]*  
 14 (d)*ištar bêltu šur-bu-tu ra-bit (d)*[ilâti(meš) ]  
 15 *ša-bi-ta-at ir-ni-ti š[á šarri ]*  
 16 *mu-ki-la-at iš-ki-k[u-nu ]*  
 17 *i-ši-za-ma ši-ma-a qa-ba[-a-a]*  
 18 *ta-áš-li-ti mu-ug-[ra ]*  
 19 *lu-uš-pur-ku-nu-ši ana eḫimmi limni ú[-tuk-ki(?) limni(?)]*  
 20 *sag-ḫul-ḫa-za šá išbatu-ma irtedû[-ni]*  
 21 *lu-uš-pur-ku-nu-š[i]*  
 22 *ana annanna mâr annanna b[êl] dabâbi-ia ša it-t[i-ia]*  
 23 *na-ak-ru-ma ina amât an-ni-i an-na-ni[-ti ]*  
 24 *ina-an-na ana limutte(te) i-da-i[a illaku ]*  
 25 *ana šêri-ia te-ba-a gap-ša kîma [ e-di ]*  
 26 *ki-ma mi-li iz-za-a[z-zu ]*  
 27 *ina âl áš-bu i-ši-iz-za[-ma ]*  
 28 *libbu-šú(!) iz-za ni-iḫ[-ḫa ]*  
 29 *uṭ-ṭa-a [ ênê(2)-šú ]*  
 30 *ul-tu âl áš-b[u ana ] âli[-ia ḫarrâna ]*  
 31 *ia-iš-ba-a[t ..... ]*

Rückseite 1. Kolumne.

Anfang abgebrochen.

- 1 ....[  
 2 *pi-e u* [dišpu teliqqi(??)  
 3 *3-šú* [ šiptu tamanu (??) ]  
 4 *na-ša-ba ku* [  
 5 *a-ma-tu ša 2 za-a(?) [-a-r]i lu pu-u ....*  
 6 *a-ma-tu-ú-ia l[u] da-áš(?) -[p]u(?) ...*  
 7 *kab-tu-ma ana-ku-ma lu ta-m[e šu-u(?)]*  
 8 *ana-ku-ma lu-ud-bu-ub [šu-u lis-kut ....]*

- 9 *én ur-sag en-gîr-ra ḫuš(!) kún-è*  
 10 *tu-ud-da an-na ušumgal dingir-r[i]-e-ne[-ke]*  
 11 *maḥ-dè-e an-ki-a ni-ḫuš(!) ....*  
 12 *ŠÚ-BAD a-ba bi-e na-me [ nu-un-zu-]-a*  
 13 *sá-kud an-ki-a si-ib-sá [*  
 14 *si-ki dug<sub>4</sub>-ga[l]-ni a-ba a[*  
 15 *ḫul-gab-gi-a (GIŠ)TUKUL-AN [*

16 *di-bal (hi-pi)-e dim<sub>4</sub>-e-dè ....*

17 *kúr-d[u]g<sub>7</sub>-e .....*

18 *ina [ šêrim(?) ] 2 šalmâni(meš) (iṣ)bîni teppuš[(uṣ)]*

19 *[ l-e]n (d)a-num šumu-šú tazakar(?) 1-en ga-á[š-ru (d)adad tazakar]*

20 *2 qaqqadâni(meš)-šu-nu tašakan[(an)-šu-nu-ši]*

21 *ana šalmi-šú pâni-šu imitta u šumêla dan[-niš ...]*

22 *mitṭa te-bi tašakan(an)-šú-nu[-ši]*

23 *mu-ne-ne (giš)tukul an-ni mu-(uṣ!-)ḥar[-mit]*

24 *za-i-ri-ma [ tazakar(?)]*

25 *birqê(meš) u ši-bir-ri ina qâtê(2)-šú[-nu]*

26 *tu-šá-an-šá-šu-nu-t[i]*

Rückseite 2. Kolumne. Reste der Unterschrift erhalten:

a) ] *mâr ašî*

b) ] *ma ša BAL-TIL-KI*

c) . *itabalum(lum)*

d) ] *[ú(?) -qa]l-lil*

e) ] *šir*

Vorderseite.

1 [ Beschwörung: Meines ] Feind[es Kraft ] möge fal[len],

2 [ meines ] Feindes Liebeskraft möge „fallen“,

3 [ meines ] Feindes Hochmut möge zu Boden fallen !

4 Die Bräute, die Haremsfrauen mögen [ ihn ] verlassen (?),

5 und die Götter mögen sein Mahl nicht anrüh[ren] (?) !

6 Die [Göttinn]en mögen über meinen Feind Umschließung ausbrei[ten] !

7 [In ] den vier [Weltge]genden möge ich[meinen] reinen [ Namen ] zur Geltung bringen !

8 Seine geschlechtliche [Potenz] [ sei ] schlimmer Tripper !

9 [Es ] nehme dein Wind seine Kraft ,

10 [ lasse ] Schwäche ihm zur Seite gehen ,

11 [ wende ] dich mir zu !

12 Wohlan, [seine] Wuchtigkeit entferne,

13 wohlan,[seine ] Größe tilge aus (?) !

14 [ Er möge ] gebun[den werden ] an seinen Armen , ...

15 führe [ ihn ] gebunden in Gefangenschaft,[auf meinen Feind] paß auf !

16 Wirf [ meinen Feind ins ] Gefängnis ,

17 [und] aus dem Gefängnis [ laß ] ihn [ nicht heraus ] !

18 Seine hochmütigen [ Augen mögen niedergeschlagen werden ] !

19 Als Korn möge man (ihm(?)) geben Kaff eines Verfluchten , (sein ) Wasser mögen Fliegen sein !

20 Ich möge gesund werden, scheuche fort(?) den Frost,  
 21 meinen Fe[ind] (aber) übergieße mit Eis !  
 22 Das Licht bedränge , bedecke(blende) seine Augen !  
 23 Er werde zu Schanden und falle !  
 24 Mit einem Siegel versiegele seinen Mund !  
 25 Seine beiden Arme mögen sich überkreuzen,  
 26 er[schw]eige und rede nicht!  
 27 [ Er möge ] mich [ange]hen,  
 28 [(aber ) vor<sup>2</sup>] der verschlossenen Tür  
 29 [ möge er liegen, ] Speere(?) mögen als Sperre vorgehalten werden  
 30 [vor ihm Nach]t und Tag !

Vorderseite 2. Kolumne.

1 [ Adad, Uru-]gal  
 2—3 *abgebrochen*.  
 4 (der) nicht hat [ einen Gleichen in der Versammlung] der Fürsten,  
 5 [ der ] bewohnt Mauer und Stadt,  
 6 [ ] die gewichtigen,  
 7 ihr strahlenden Götter [ des Himmels, ]  
 8 die Retter der Men[schen], Götter, wer ist wie ihr?  
 9 Götter, die voran ziehen!  
 10—11 *unbeschrieben*.  
 12 Bêlit[ilâni], Licht am Himmel,  
 13 ich suche euch auf, (an) [ eurem] Platz,  
 14 Ištar, erhabene Herrin, Große [ der Göttinnen,]  
 15 die den Sieg f[ür den König(?) ] erfaßt,  
 16 die e[ure] Anteile (in Händen ) hält(zuteilt, berechnet),  
 17 tretet auf, hört mein Reden,  
 18 seid gnädig meinem Gebet,  
 19 ich will euch senden zu dem bösen Totengeist, dem [ bösen *utukku*, ]  
 20 dem *saghulhaza*, der (mich) erfaßt hat, [mich ] verfolgt,  
 21 ich will euch senden  
 22 zu NN, dem Sohne des NN, meinem Feinde, der mit [mir]  
 23 feind ist, auf dessen (deren) Wort  
 24 sie jetzt zu Bösem mir zur Seite [ gehen, ]  
 25 sich gegen mich erheben, massig wie [ eine Flut, ]  
 26 wie eine Überschwemmung auftreten,  
 27 in der Stadt, wo er wohnt, tretet auf,  
 28 sein zorniges Herz beruhigt,  
 29 verfinstert [ seine Augen, ]  
 30 aus der Stadt, wo er wohnt, [nach meiner] Stadt [den Weg]  
 31 soll er nicht einschlagen! ....

## Rückseite, 1. Kolumne.

1 *abgebrochen.*

2 Eiter(Stroh?) und [ Honig(?) sollst du nehmen(?) ,...]

3 3 mal [ eine Beschwörung (darüber ) sprechen(?) ,.....]

4 eine Bewässerungsröhre(?) .....

5 Die Worte der 2 Feinde (seien) fürwahr Eiter(Stroh?) ,.....

6 meine Worte seien süß,.....

7 ich bin gewichtig,[er] sei ein Gebannter,

8 ich will reden, [ er soll schweigen] !

9 Beschwörung. Held, Herr der Kraft, furchtbarer, strahlender,

10 Sohn Anus, Herrscher(großer Drache) der Götter,

11 Hoher Himmels und der Erde, furchtbarer ... ,

12 (seine) Spanne(??), wer nennt sie, niemand [ kennt sie, ]

13 Richter Himmels und der Erde, der leitet[ ... ] ,

14 der üppig macht(?) die Erde, wer [ versteht(?) ] sein gewaltiges Wort?

15 Der des Bösen Brust wendet, die Götterwaffe [ haltend(??) ],

16 der den „Rechtsverdrehen“ ... im Zaum hält, .....

17 [ der ] unflätige Rede [ unterdrückt(??) ], .....

18 Am [Morgen(?)] sollst du 2 Bilder aus Tamariskenholz machen,

19 des [einen] Namen sollst du „Anum“ nennen, des anderen [ Namen] sollst du „gewaltiger [Adad]“ [nennen],

20 [ihnen] sollst du 2 Köpfe aufsetzen,

21 für jedes(?) Bild , vor ihm , rechts und links, in gewaltig[er Weise] ....

22 eine sich erhebende Götterwaffe sollst du ihnen hinsetzen,

23 ihre Namen (seien) „Waffe Anus“, die vernichtet die Feinde,

25 Blitze und Stäbe(Zepter) sollst du mit ihren Händen

26 sie erheben lassen.

Die 2. Kolumne der Rückseite lohnt eine Übersetzung nicht,

## Anmerkungen. Vorderseite, 1. Kolumne.

Es ist versucht worden, diese arg zerstörte Kolumne wiederherzustellen. Natürlich können die Ergänzungen in jedem Falle nur als hypothetisch bezeichnet werden. Hoffentlich taucht ein Duplikat auf, das eine sichere Grundlage für die Restitution des Textes liefert.

Z. 1. Anstatt *bāštu*, für welches Mullo Weir, *Lexicon of accadian prayers*, S. 53, s. v. *bāštu a*) zu vergleichen ist, ergänze vielleicht *kuzbu*, vgl. IV R 9, 19, 21 a: ein Wildstier, *ša...kuzbu u lalā malū*.

Z. 2. Zu *lalū* vgl. Delitzsch HW S. 377 s. v. *lalū* 1 bc).

Z. 3. Zu *zuqqurūtu* vgl. II R 7, Z. 52 gh.: *NiG-SAG-ILA(LA) = zuk-ku-ru-tū*, also „etwas, das den Kopf erhebt“ = „Hochmut“.

Zu *qaqqarša* vgl. Nies, IV, Nr. 126, Z. 10 ff.: *Anum...iš-du ša-ma-e i-pu-ša-ši ga-ga-ar-šu-um* „Anu...stieß sie (die Dämonin) vom Himmel zur Erde“.

Z. 5. Zu *qaritu* „Gastmahl“ vgl. KAR Nr. 178, V, Z. 66; VI, Z. 5, 39; Harper ABL Nr. 406, Z. 6 ff.; Labat, *Hémérologies et ménologies d'Assur*, S. 88, Anm. 66.

Z. 6. *nītu* wird sonst mit *lamū* verbunden, *šuparruru* mit *šētu*, *sapāru*, *nubalu*.

Z. 7. Zur Ergänzung *šumu* vgl. *ellu šumu-ki* Ebeling, Quellen, II S. 25, Z. 21; *Enuma eliš* VI Z. 4.

Z. 8. Zu *māšu* „Samenfluß, Tripper“ vgl. Mullo Weir, a. a. O. S. 221 (dort weitere Literatur).

Z. 9. Zur Bedeutung von *kiššātu* vgl. Gilgamešepos VI Z. 68 (Thompson, S. 39), *kiššūtaki i nikul*, sagt Ištar zu Išullānu, den sie verführen will.

Z. 10. Vgl. IV R 58, Z. 40 a: *širāniša ú-šá-li-ka līl-lu-ta* (Subj. Marduk).

Z. 12. *i-šiz-za = izizza*. Für die Lesung *šiz* von *ŠIT* vgl. Thureau-Dangin, *Homophones sumériennes*, S. 46 und die dort angeführte Literatur, ferner unten Kol. II, Z. 27: *i-ši-iz-za*.

Z. 12. *ra-šu-u[š-s]u* hier verstanden als < *rašuntsu*, vgl. den Parallellvers Z. 13 mit *rabū[tsu]*. Stamm *ršm* bzw. *ršn*, vgl. dazu v. Soden, ZA NF VII, S. 166 f.

Z. 14. Vgl. Ebeling, Quellen, I S. 30, 28: *a-ḫi-ia ú-ši-lu*; Delitzsch HW S. 121; Thompson JRAS 1937, S. 272, Anm. 10.

Z. 15. Zu *šabū* „in Gefangenschaft bringen“ vgl. ML 23, Nr. 37, Z. 16 f.; *Enuma eliš* IV Z. 124, und Delitzsch, HW s. v. *šabū*. Grundbedeutung „niederdrücken“. *birātu = bi'rātu*, Stamm *ba'āru*.

Z. 18. Vgl. zu dieser Zeile KI. TA. IGI = (*šapiltu*) *ša i-nim*, Gegensatz *e-lit i-nim*, Delitzsch HW S. 680. *muttallū* daher von *elū* abzuleiten, vgl. dazu auch Ebeling, Quellen, II, S. 9, Z. 36: *šaḡū mut-tal-lu-u attama*.

Z. 19. Zu *tahḫu* „Rückstände von Korn, Honig, Sesam“, vgl. Landsberger, OLZ 1922, Sp. 342; IAK I S. 13; Friedrich ZA NF I, S. 178.

Z. 20. *lu-ú-iš = lun'iš* von *nēšu* „gesund werden“.

Z. 22. *li-ni-ḫa = lin'i'a*.

Z. 24. Vgl. VAT 13711, 5: *pā-šu-nu aban kunukku ta-kan-nak-šum-ma* und K(onstantinopel) 555/556, Z. 6. *ina GU.MEŠ pā-šu ta-ka-nak*.

Z. 25. Zu *egēru* „über Kreuz legen“ vgl. Ungnad, ZA XXXI, S. 41 ff.; Weidner, AJSL XXXVIII, S. 163. *šu-gu-ra* Perm. III 1.\*)

Z. 29. Zu *šukurru* „Lanze, Speer“ vgl. Thureau-Dangin, 8ième camp. de Sargon, Z. 18, 378, 393 und weitere Literatur S. 6, Anm. 2.

#### Vorderseite, 2. Kolumne.

1. Ergänzung wegen Z. 9: *ilu* (Plural!) *āliku mahri* sind Adad und Urū-gal, s. Tallqvist, Akkadische Götterepitheta, S. 19 oben.

Z. 4 ff. Ergänzungen natürlich unsicher. Z. 4—6 Plurale gemeint?

Z. 8. *ma-li-ku-nu = malakunu*.

Z. 12. Ištar ist *nār šamē* nach Sm. 954, Z. 2 (vgl. Tallqvist, a. a. O., S. 134).

Z. 14. Zur Ergänzung am Ende der Zeile vgl. K. 3440 (Tallqvist, a. a. O., S. 170, Mitte).

Z. 16. Tallqvist, a. a. O., S. 108, liest *mu-ki-la-at mil-ki-ku[-un]*, vgl. aber *mu-kin iš* (Var.*is*)-*ki-šu-nu*, Ebeling, Quellen I S. 28, Z. 19. Für Wechsel zwischen *mukil* und *mukin* vgl. *Enuma eliš* VII, Z. 19 *mu-kin* (Var.*kil*) *te-lil-ti*.

Z. 20. Zum Daemon *sag-ḫul-ha-za* vgl. RLA II S. 111.

---

\*) Das Überkreuzlegen der Arme ist eine Gebärde der Unterwerfung, wie noch heutzutage häufig im Orient.

Z. 25. Ideogramm *EDIN* für *šêru* = „Rücken“! Für die Ergänzung vgl. Delitzsch HW s. v. *gabšu*.

Z. 29. Zur Ergänzung vgl. *i-ni-šu ú-ta-aṭ-tu-u*, Delitzsch HW S. 45 b, s. v. *eṭū* II 2. Möglich wäre auch die Ergänzung [*ûmê-šu*], vgl. King, Records... Tukulti Ninib, S. 95: *ûmê-šu lu-uṭ-ṭi*.

Rückseite I. Kolumne.

Z. 2. Zur Ergänzung vgl. Z. 5 und 6. Zu *pû* „Eiter“ vgl. BE XXXI, S. 71, Z. 18: *kîma ina šinni pu-u la i-bit-tum*. Wenn das Wort *pû* „Stroh“ vorliegt, vgl. Klima, Untersuchungen zum altbabylonischen Eherecht, S. 35, Anm. 2 und die dort angeführte Literatur.

Z. 8. Vgl. Vs. I Z. 26.

Z. 9 ff. beziehen sich wohl auf Adad, wenigstens passen die meisten Epitheta auf ihn.

Z. 9. *ur-sag* = *qarradu* von Adad vgl. Tallqvist, a. a. O., S. 248. *kûn-è* = *šûpû*, von demselben, S. 249.

Z. 10. Adad ist Lieblingssohn Anus, s. Tallqvist, a. a. O., S. 252, RLA I S. 24a.

Z. 11. *maḥ-dè-e* = *maḥ-di* = *tizqaru* von Adad, s. Tallqvist, a. a. O., S. 249.

*nî-ḥuṣ* = *rašubbatu*; Adad ist *rašubbu*, s. Tallqvist, a. a. O., S. 249.

Z. 12. *šû-bad* phonetische Schreibung für *šu-bad??* = „Spanne, geöffnete Hand“. Sehr unsicher, vgl. aber RA XVIII, S. 10. Zur Form *a-ba-bi-e* vgl. Poebel, Sumerische Gramm., § 540 < *aba(e) i(n)-bi-e*.

Z. 13. Adad ist Richter, vgl. Tallqvist, a. a. O., S. 249.

Z. 14. *si* = *mudiššû*? Vgl. IV R 20, 1, Vs. Z. 26; Tallqvist, a. a. O., S. 248.

Z. 15. Adad als *mušamqit limnâti*, Tallqvist, a. a. O., S. 248 unten.

Z. 16. *GIŠ.TUKUL.AN* = *metṭu*, vgl. Delitzsch, SGI. S. 186 und 124 unter KU, aber s. auch unten Z. 23. Adads Waffe ist eine Axt, vgl. RLV IV 2, S. 430.

Z. 16. *dî-bal* „Rechtsverdrehung, Rechtsverdrehender“, Name für einen Daemon, vgl. RLA II S. 111, 2b), s. auch AfO XIV S. 260, Z. 55 = *na-bal-ku-ut di-i-ni* Zu *dim<sub>4</sub>* = *sanâqu* vgl. Delitzsch SGI. S. 137 s. v. I *dim*.

Z. 17. *kûr-dug<sub>4</sub>-e* ist = *tuššu*, vgl. Delitzsch SGI. S. 127, zur Bedeutung vgl. AfO XIV, S. 271.

Z. 19. Das Epitheton *ga-â[š-ru]* zs. mit Z. 9 ff. befürwortet die Ergänzung Adad.

Z. 20. Vgl. Furlani, Dei i demoni bifronti (An. Orient. 12, S. 136 ff.).

Z. 21. Übersetzung unsicher. Worauf bezieht sich *-šu*? Man erwartet *šu-nu*.

Z. 25. Adad als *nâšû birqi* bekannt, vgl. Tallqvist, a. a. O., S. 248 oben.

## 5. VAT 13740.

Linke Kolumne abgebrochen, Anfang abgebrochen.

1 [ *ir-*] *ram-ma* . . . . .

2 *epuštušu (šam) kan-ka[-du]* . . . . .

3 (*šam*) *kam-ka-du* [(*šam?*)] UD (*šam*) *išid(?) (iṣ)n[am-t]ar*

4 (*iṣ*) ? (*iṣ*) *bi-nu G[ú(?)-] GAL(= ḥallûru?) ina uli eri-nu taptāšaš(meš)*

5 *t[uš]-[t]e-med šiptu šu-si-ḥul-gál 3-šû*

6 *ana muḥḥi tamanu(nu) ina kišâdi-šû tašakan-ma išalim*

7 *šumma amêlu baliṭ(iṭ?) -ma alaktu-šû marṣat*

8 *ù iz-zi-ir-ti pî [ ša ] nišê(meš)*

9 *ma-'da-a-ti šakin-šû ana lâ(?) teḥê(e)*

- 10 *up-ša-še-e bêl dabâbi-šú lâ sanâqi-šú*  
 11 *ubân limuttim arki-šú [ lâ ta]râši(ši)*  
 12 *.itti ili zi-ni-i ana .. ki ana libbi-šú*  
 13 [ ] . *si muḥḥu ..*  
 14 [ ] . *tab ti*  
 15 [ ] *pilû lurmî*  
 16 *ina ] kišâdi-šú tašakan-ma imagir*

1 sie [ werden sich ] lieben .....

- 2 Ritual dafür: *kankadu*-Kraut ....  
 3 *kamkadu*-Kraut, „Sonnen“-Kraut, Mandragora(?) -Wurzel, ...  
 4 ...-Holz, Tamariskenholz, Platterbse sollst du mit Zedernöl „salben“,  
 5 vermischen, die Beschwörung: „Böser Finger“ dreimal  
 6 darüber rezitieren, auf seinen Hals legen, es wird in Ordnung kommen.

- 7 Wenn ein Mensch gesund ist, aber sein (Lebens)wandel schlimm ist,  
 8 und der Fluch des Mundes vieler Menschen  
 9 auf ihm liegt, damit er (der Fluch) (ihm) nicht naht,  
 10 die Machenschaften seines Feindes an ihn nicht herankommen,  
 11 ein böser Finger gegen (hinter) ihm nicht ausgestreckt wird,  
 12 damit mit dem bösen Gotte [ er versöhnt wird(?)], .. seinem Herzen  
 13—14 *abgebrochen*  
 15 [ ] ein Straußenei  
 16 [ ] sollst du auf seinen Hals legen, er wird  
 (seinem Feinde) angenehm sein.

#### Anmerkungen:

- Z. 2. Auffällig hier (*šam*)*kan-ka[-du]* und Z. 3 wieder (*šam*)*kam-ka-du*.  
 Z. 4. Lesung der 1. Hälfte ganz unsicher.  
 Z. 5. *šutēmudu* ist ungefähr = *bullulu*.

#### 6. VAT 10018.

- 1 [ *šiptu maškāt* ] *e-nu e-nu l[im-ni-it e-nu ] a-a-bat*  
 2 a) [ *e-nu a-ša-ta [ labšat ] nam-ri-ri šá amêli nakri*  
 3 a) [ *e-]na-at sinništi e-na-at zik[ari ] [ e-n]a-at amêl nakri e-na-at*  
*mim-ma*  
 4 a) *e-na-at še-'i e-na-at še-'i e-na-at ta-ri e-na ši-te*  
 5 *e-nu ina(sic!) limuttim(tim)<sup>b)</sup> tal-ta(?) -si bâbu*  
 6 *as-kup-pa-a-te<sup>c)</sup> ir-tu-um<sup>d)</sup> -ma (iṣ)gušurê(meš) ir-tu-bu*  
 7 *i-na bît ire<sup>e)</sup> -ra-bu [ mim-ma ta-at-t]a-ši e-nu-um-ma*  
 8 *ša (amêl)pahḥari táḥ-te-pí utûnu<sup>f)</sup> -šú ša (amêl)malahi tu-ṭi-ib-bi<sup>g)</sup>*  
*(iṣ)elippu[-šú]<sup>h)</sup>*



- 9 *ša alpi zikari dan-ni taš<sup>i</sup>-te-bir (iṣ)nīru-šú*  
 10 *ša imēri zikari a-li-ki taš<sup>i</sup>-te-bir ku-ri-is-sú*  
 11 <sup>a)</sup> *ša (sinnišat)uš-par-te li'-e(?)-[t]i(?) taš-te-bir ši-ši-is-sa*  
 12 <sup>a)</sup> *sisû a-li-ku [m]u(?)-ur(?)-šú(?) ù(?) alpu(GUD-ARAD) ib-ri-šú*  
*ú-šad-di*  
 13 *ša kinûni nap-ti lišânu(?)-šú tu-sa-ap-pi[-iḥ]*  
 14 *ina pi-i (d)adad šá-gi-ši t[a-a]t<sup>a</sup>-ta-di [ bu- ]ul šêri(?)*  
 15 *ina bi-rit aḥḥê(meš)-e tâbûti(meš) ta-at <sup>a)</sup>-ta-di šal-tum*  
 16 *e-nu ḥi-pa-a e-nu ṭu-ur-da*  
 17 *e-nu šu-bi-ra 7 nârâti(meš) e-nu šu-bi-ra 7 a-tap-pa-a-te*  
 18 *e-nu šu-bal-ki-ta 7 šadâni(meš-ni)*  
 19 *enu li-qa-ši-ma itti k[u-ša-]ri(?) e-da-ni-e šêpê(2)-šá ruk-sa*  
 20 *enu li-qa-ši-ma kima ruqqi pa-ḥa-ri ina pa-an bêli-šá ḥi-ip-pa-ši*  
 21 *lu nûnê(ḥi-a) ina nâri lu iṣṣurâti(ḥi-a) i-na(?) šamê(e?) .. li-ab-bi-tu*  
*šá(?) -ta(?) -ap .*  
 22 *lu [ab]u-šú lu-u ummu-šú lu[-u aḥu-šú lu-u] aḥât-su*  
 23 *SUḤUŠ(?) lu(?) [ ] še(?)'-tu*  
 24 *[ ] . na-ši-tu*  
 25 *[ ] lu saḥ-ḥi-ir-tu*  
 26 *[ ] -u-ni*  
 27 *[ ] gal(?) -la(?) -a TU<sub>6</sub> ÉN*

Teilweises Duplikat ist VAT 14226. a) fehlt auf Duplikat. b) Dupl. *li-mut-ti tal* [-ta-]as-si c) Dupl. ti d) nach Dupl. e) Dupl. *ina bit te-ra-bu ta-ḥap-pi* f) nach Dupl. g) Dupl. *tu-ṭa-ab-bi* h) [-šu] ist zu ergänzen, fehlt aber im Original. i) Dupl. *ta-áš-*.

- 1 [ Beschwörung: Schlimm ist ] das Auge, das Auge [ ist böse, das Auge ] ist feindlich!
- 2 [ das Au]ge zieht(?) aus, [ bekleidet ist es ] mit dem Glanze eines Feindes,
- 3 Augen des Weibes , Augen des Mannes (sind?) Augen des Feindes, Augen von etwas (Bösem?),
- 4 Augen des Blickens, Augen des Blickens, Augen des sich Drehens, zwei Augen!
- 5 (Ist) das Auge in Bösem, (dann) sch[reit]<sup>a)</sup> das Tor,
- 6 die Schwellen erdröhnen, die Balken zittern!
- 7 In dem Hause, in das es eintritt, nimmt das Auge [ alles] weg!
- 8 Beim Töpfer zerschlägt es seinen Ofen, beim Schiffer läßt es [ sein] Schiff versinken,
- 9 beim Stier, dem starken, zerbricht es sein Joch,
- 10 beim männlichen Esel, der dahin wandert, zerbricht es sein Wadenbein,
- 11 bei der Weberin, der kundigen, zerbricht es ihren Webschaft,
- 12 das dahinschreitende Pferd läßt es sein Junges(?) [ und] den Stier seine Gefährten niederwerfen,

- 13 beim brennenden Kohlenbecken zerstreut es seine (Flammen)zunge,
- 14 in den Rachen des mordenden Adad wirft es das Vieh des Feldes,
- 15 zwischen gute Brüder wirft es den Streit!
- 16 Das Auge zerschlägt, das Auge vertreibt!
- 17 Das Auge laßt überschreiten die 7 Flüsse, das Auge laßt überschreiten die 7 Gräben!
- 18 Das Auge laßt über die 7 Berge klettern!
- 19 Das Auge nimmt, mit einem einzigen Binsenstrick bindet seine Füße!
- 20 Das Auge nimmt, wie den Topf des Töpfers zerschlägt es im Gesicht seines Herrn!
- 21 Entweder Fische im Fluß, oder Vögel am Himmel ... mögen [seinen] Übermut(??) vernichten!
- 22 Entweder sein Vater, oder seine Mutter, oder [sein Bruder, oder] seine Schwester

Rest abgebrochen.

a) hier und im Folgenden sind die Verbalformen bis Z. 15 stets Praeterita im Sinne eines Futurums exactum. Sie sind hier mit dem deutschen Praesens übersetzt.

#### Anmerkungen:

Z. 1. Die Ergänzungen sind Vermutungen.

Z. 2. Man erwartet anstatt *a-ša-ta* vielmehr *a-ša-at*.

Z. 3. Wahrscheinlich fehlt am Ende hinter *mim-ma* [lim-nu].

Z. 5. Syntax des Satzes ist nicht klar. Nur wenn man *enu ina* (sic) *limuttim* als Zustandsatz faßt, ergibt sich ein Sinn.

Wenn das Tor „schreit“ (d. h. knarrt, quietscht), so ist das ein Omen, s. *Orientalia* 39—42, S. 10.

Zu der Schilderung von der Tätigkeit des „Bösen Auges“ vgl. die entsprechenden Stellen in den sumerischen Beschwörungen gegen das „Böse Auge“ Langdon, *Babylonian liturgies*, S. 11, Z. 3 ff. und Genouillac, *Textes religieux sumériens du Louvre* (ML XVI), Pl. CLIX, Z. 3 ff.

Z. 6. *ir-tu-um-ma* I 2 von *ramâmu*. Für ähnliche Formen, vgl. Ylvisaker LSST V, 6, S. 36 f.

Z. 7. Maskuline Form wechselt für das Femininum mit der femininen, vgl. *Var. te-ra-bu*. Ergänzung in der Mitte unsicher

Z. 10. Zu *kuritu* „Wadenbein“ vgl. Holma, *Körperteile*, S. 137, insbesondere BE XIV, 41, Z. 4: vom Stier *ku-ri-is-su iš-bi-ir-ma*.

Z. 11. Zu *li'u* „sachverständig, weise“ vgl. Thureau-Dangin, 8ième campagne de Sargon, Z. 170: *li'-ut sisé pithallim*.

Zu *šišitu* vgl. Zimmern ZA NF II, S. 319. Nach ihm „Quaste, Troddel“. Es ist nicht unmöglich, daß ein *š* mit dieser Bedeutung existiert, jedoch hat Zimmern übersehen, daß an der von ihm benutzten Stelle der V. Tafel von *harra-hubullu* (vgl. Meissner, *Assyriologische Forschungen* I, S. 29) Gegenstände aus Holz behandelt werden, und zwar der Webstuhl und sein Zubehör. *šišitu* ist nach Z. 8 mit dem sumerischen *giš-nir-ra* ein Synonym von *iš ni-ri* und *ašitu* und nach Deimel ŠL Nr. 126, 32 = *ša GIŠ.TAG* (zu lesen *šerim*), *TAG* ist aber = *maḥāšu* „weben“. *šišitu* ist meiner Meinung nach, wie *iš ni-ri*, der Webschaft (vgl. dazu spät-hebr. *nirā*, *nirīm*, und Kraus, *Talmudische Archaeologie* I, S. 150 f.).

Z. 12. Die Gefährten des Stieres sind die Tiere, die mit ihm gemeinsam im Joch gehen.

Z. 13. Zur „Zunge“ der Flamme vgl. Holma, Körperteile, S. 27 unten.

Z. 15. Das „Böse Auge“ beträgt sich wie Ištar, die *muštamḫiṣat aḫḫē*, King STC II, Pl. LXXV, Z. 9.

Z. 17. Die „sieben“ bedeutet hier soviel, wie „alle“, vgl. 7 = *kiššatu*.

Z. 19. Vgl. dazu Lamastu-Serie II 1, Z. 45; II 3, Z. 23.

*kušaru* ist nach Deimel ŠL Nr. 15, 158: GI-KA-SAR „ein Rohr zum Binden“, ist wohl identisch mit *kušru*, vgl. Delitzsch HW S. 360.

Z. 21. Wenn *šá(?) -ta(?) -ap* richtig gelesen ist, = *nēšu*, *balātu?* Etymologisch zusammenzustellen mit neuhebr. *šāṭap* „überströmen“, *šīṭpā* „Übermut“??

## 7. AO 8895 (Genouillac, Textes religieux sumériens du Louvre, pl. CLIX)

- 1 *igi-muš-ḫuš igi lú-[lil<sub>7</sub>] muš-ḫuš*
- 2 *igi-lú-níg-ḫul-d[im(!)-]ma muš-ḫuš*
- 3 *an-ni ba-te im-šeg-šeg*
- 4 *ki-a ba-te ú-šem nu-šar-šar*
- 5 *gud-e ba-te GIŠ-UR-bi(!) im-du<sub>3</sub>*
- 6 *é-tùr-e ba-te ga-ra-bi im-ta-gum-gum*
- 7 *ka-sur(!)-ra(kua) ba-an-dib-dib*
- 8 *guruš-ra mu-na-te ib-lá mu-da-an-gum*
- 9 *(ki)-siki-l-ra mu-na-te túg-mu-da-an-kár(!)*
- 10 *um-me(!)-da banda(da) mu-na-te lirim-bi mu-e-du<sub>3</sub>*
- 11 *šar-šar-e ba-te ḫi-is zag-ḫi-li im-ḫul*
- 12 *túl-giš-šar ba-te gurin im-ḫul*
- 13 *igi-kur-ra kur-ta nam-ta-an-è*
- 14 *šenbar-ri si-muš-bi nam-ta-an-è*
- 15 *igi-ḫul igi-gig-ga ḫé-tar*
- 16 *kuš-a-mál-lá-gim ḫé-ri(?)*
- 17 *dug(!) QA-BUR-ZI edin(?) ka-tillá-ám(!) ḫé(!)-gum-gum*
- 18 *gub-bu-da-ba gub-bu-da-ba*
- 19 *ka e-sir-ra-ka gub-bu-da-ba*
- 20 *šul dingir-nu-tuk gab-im-ma-an-ri*
- 21 *igi-ur-àm ḫé-síg-gi*
- 22 *(d)asari(!)-e šà(!)-ká-a*
- 23 *nam-mu-un-da-bal-e*

- 1 Das Auge (in Gestalt einer ) böse(n) Schlange, Auge des Menschen (in Gestalt einer ) böse(n) Schlange,
- 2 Auge des Bösewichtes, (in Gestalt einer ) böse(n) Schlange,
- 3 dem Himmel naht es, es regnet (nicht!),
- 4 der Erde naht es, sie wird nicht grün mit Kraut,
- 5 dem Stiere naht es, sein Joch(?) zerspaltet es,
- 6 dem Stalle naht es, seine Fettmilch zerschlägt es,

- 7 Kasurra-Fisch(e) fängt es,
- 8 dem (jungen) Manne naht es, die Gürtelschnur zerschlägt es,
- 9 dem Mädchen naht es, das Kleid nimmt es weg(hoch),
- 10 der kleinen Wärterin naht es, ihren Busenbausch zerschneidet es,
- 11 dem Grünen naht es, Lattich (und) Kresse(?) wird schlecht,
- 12 dem Brunnen des Gartens naht sie, die Frucht wird schlimm,
- 13 das Auge des „Berges“ soll (es) aus dem Berge nicht herauskommen lassen,
- 14 der Ocean soll sein Schlangenhorn nicht herauskommen lassen,
- 15 das böse Auge, das kranke Auge soll gespalten werden,
- 16 wie ein Sack soll es hingeworfen(?) werden (schlaff(?)werden),
- 17 wie ein *pursitu*-Topf, in der Steppe(?) am Eingang des Marktes, soll es zerschlagen werden,
- 18 wenn es hintritt, wenn es hintritt,
- 19 wenn es am Eingang der Straße hintritt,
- 20 tritt es dem Manne, der keinen Gott hat, entgegen.
- 21 Wie das Auge eines Hundes möge es (zer)schlagen werden,
- 22 Asari lasse es die Torleibung(?!)
- 23 nicht überschreiten!

#### Anmerkungen.

Z. 1 f. stimmen mit B(abylonian) L(iturgies) III Z. 1 f. überein.

*LÜ-LIL*<sub>7</sub> ist zu kontrahieren zu *lull*. Über die Entstehung des Ideogrammes für *amêlûtu* habe ich in meinem Manuskript „Tod und Leben“ II gehandelt, hier nur der Hinweis, daß in einem Faratext (vgl. Deimel, Fara I, S. 12, Nr. 94) das Wort geschrieben wird: *lu-lil(!)-la*, also mit dem Zeichen Nr. 163 des Syllabaire accadien.

Z. 3. BL III hat richtiges *im-nu(!)-šeg-šeg* „regnet es nicht“.

Z. 5. Auch BL III scheint *GIŠ-UR* zu haben. Was ist gemeint? Man erwartet nach dem akkadischen Text VAT 10018, Z. 9, *šudun = nîru* „Joch“. Vielleicht heißt auch *GIŠ-UR* „Joch“? Langdon liest *sab-bi* = „their herdsman“.

Z. 6. Zu *gara* Fettmilch vgl. Deimel ŠL Nr. 319, 53.

Z. 7. Zu *kasurra* als Fisch vgl. Deimel ŠL Nr. 15, 137 und Nr. 101, 47 (*sur-ka-kua*). Man vermißt den Vordersatz, etwa: wenn es an den Teich kommt, ...

Z. 8. BL III, Z. 7 weicht ab und hat wohl die bessere Lesart.

Z. 9. Die Änderung am Schluß nach BL III, Z. 8. *kár = našû*. Oder ist RU = *šub = nadû* richtig? Übers. vorn: der Wärterin (und) dem Kinde?

Z. 10. Vgl. BL III, Z. 9, das in der zweiten Hälfte abweicht.

Z. 13. Zu *igi-kur-ra = arallû* und Göttin der Unterwelt vgl. Langdon, Bab. Menologies, S. 41. *kur* „Berg“ hier wohl = „Unterwelt“.

Z. 14. Zu *šenbar = apsû* vgl. Deimel ŠL Nr. 551, 6. Zum Horn der Schlange vgl. Landsberger, Fauna, S. 48 ff.

Z. 16. *kuš-a-mál-lá* ist = *narûqu* „Sack“, vgl. Deimel ŠL Nr. 7, 183. *hê-ri* am Ende unsicher. Wenn richtig, *ri* = *ramû*, s. Delitzsch SGI S. 155.

Z. 17. Für diese Zeile vgl. CT XVI, 32, Z. 170 f. *šika dug-bur-zi-baḫar* (DUG-QA-BUR)-*gim-tilla hê-ni-ib-gaz-gaz*. Danach ist die Zeichengruppe am Anfang in *dug BUR-ZI QA-(BUR)* zu ändern. Das Zeichen *edin* ist zweifelhaft. Vielleicht ist statt *gum-gum* am Ende auch *gaz-gaz* zu lesen.

Z. 18. Zur Form vgl. Poebel, Sum. Gramm. § 705.

Z. 20. Zur Form vgl. Poebel, a. a. O., § 614 (= *uštamḫir*).

Z. 21. Lesung *igi-ur(!)-ām* nicht sicher.

Z. 22. Man könnte am Anfang (*d*)*BUR-IGI* (= Ohr-Auge) lesen, ein hübscher Name für einen, allerdings bisher unbekannten, göttlichen Torwächter. Jedoch dürfte das eine Zufallsbildung sein. Wenn man BL III Z. 10 vergleicht, liegt die Lesung *asari* näher.

Zur zweiten Hälfte von Z. 22 und Z. 23 ist CT XVI, 32, Z. 163 heranzuziehen, das wohl die rätselhaften Zeichen hinter *-e* erklärt. Dort findet man *giš-gam-ma giš-ša-ká-na-ka nam-ta-bal-e. Ša-ká-a* ist nach diesem Text zu verbessern. „Das Herz (Innere) des Torres“ ist die Torleibung, die innere Weite der Toröffnung.

### 8. Langdon, Babylonian Liturgies, III.

- 1 *igi muš(!)-ḫuš(!) igi-lú-lil<sub>7</sub> muš(!)-ḫuš(!)* ,
- 2 *igi lú níg-ḫul-dím-ma muš(!)-ḫuš(!)*
- 3 *an-e ba-te im-nu-šeg-šeg ki ba-te ú-šem(!) nu-šar-šar(!)*
- 4 *gud-de ba-te GIŠ-UR(?) -bi im-du<sub>3</sub>*
- 5 *é-tūr-ri ba-te ga(!)-ra(!)-bi im-gum(!)-gum(!)*
- 6 *amaš-ra(!) ba-te máš(!)-bi im-tùm(!)*
- 7 *guruš-ra ba-te á-kal guruš(?) mu-da(?) -an-kešda(!?)*
- 8 *ki(!)-sikil-ra ba-te túg mu-da-an-kár*
- 9 *um-me(!)-da(!) banda(!da!) mu-na(!)-te kib-lá mu-un-si-il*
- 10 (*d*)*asari-lú-ḫi-e igi-im-ma-an-sum*
- 11 *níg-ì-zu-a-mu ù za-e in-ga-e(!)-zu(!)*
- 12 7 *a-še-KAM-RI egir giš-gaz-kam*
- 13 7 *a-še-KAM-RI egir na<sub>4</sub>-ara-kam*
- 14 *ià-ta ù-me(!)-ni-ḫe*
- 15 *ka-ta ù-me-ni-kešda*
- 16 *nam-šub-ta*
- 17 *gú-lú-gig-ra ù-mu-ni-lá .*
- 18 (*d*)*nin-tin-ug<sub>5</sub>-ga gi ù-mu-ni-laḫ*
- 19 (*d*)*da-mu mir(!)-ra tab-ba ḫu(!)-mu-sìg-gi*
- 20 (*d*)*gu-sir<sub>5</sub>-ra (giš)dimgul(!) ḫu(!)-mu-un(!)-suḫ(!) .*
- 21 *tu<sub>6</sub> én é-nu-ru*

- 1 Auge (in Gestalt einer) böse(n) Schlange, Auge des Menschen (in Gestalt einer) böse(n) Schlange,
- 2 Auge des Bösewichtes, (in Gestalt einer) böse(n) Schlange,
- 3 dem Himmel naht es, es regnet nicht, der Erde naht es, sie läßt frisches Grün nicht wachsen,
- 4 dem Stiere naht es, sein Joch(?) zerspaltet es,
- 5 dem Stall naht es, seine Fettmilch zerschlägt es,
- 6 der Hürde naht es, sein Jungvieh nimmt es weg,
- 7 dem jungen Manne naht es, die Stärke des jungen Mannes(?) bindet es(?).

- 8 dem Mädchen naht es, das Kleid nimmt es weg( hebt es hoch),
- 9 der kleinen Wärterin naht es, die Gürtelschnur zerschneidet es.
- 10 Asari-lu-*hi* sah es:
- 11 Was ich weiß, weißt du auch!
- 12 7 Töpfe(?) Mehlwasser(?) hinter dem Schlegel,
- 13 7 Töpfe(?) Mehlwasser(?) hinter der Mühle (stelle auf?),
- 14 vermenge (das Mehlwasser?) mit Öl,
- 15 vorn (vor dem Kranken?) stelle (die Geräte?) zurecht,
- 16 bei der Beschwörung,
- 17 binde an den Hals des Kranken (sie?) an.
- 18 Nintinugga , reinige(?) das Rohr!
- 19 Damu möge (das böse Auge) mit der Doppelaxt zerschlagen,
- 20 Gusirra möge mit dem Pfahl es beseitigen(?)!
- 21 *é-nu-ru*-Beschwörung.

#### Anmerkungen.

- Zu Z. 1—2 vgl. AO 8895, Z. 1 f., zu Z. 3—5 ebend. Z. 3—6. Z. 6 fehlt in AO 8895.  
 Z. 7. Vgl. AO 8895, Z. 8, das in der 2. Hälfte abweicht. Zu *kib* (dass. Ideogramm wie für *ullu* „Band“) vgl. Deimel šL Nr. 228, 6 u. 2; sachlich wohl = *ib-lá*.  
 Z. 8. Vgl. AO 8895, Z. 9.  
 Z. 9. Vgl. AO 8895, Z. 10, das den besseren Text hat.  
 Z. 10 f. Zu dem abgekürzten Marduk-Ea-Gespräch vgl. Falkenstein, LSST NF I, S. 53 ff. Auch in den Zln. 12—17 hat man vielleicht mit Abkürzungen zu rechnen.  
 Z. 12. Langdon umschreibt *KAM-RI* mit *ummar-ri*. Lies A-TER(!)-RI (= *šasqû*)?  
 Z. 15. Langdon übersetzt: upon his face apply. Ich fasse *kešda* = *rakâsu*, im Sinne von „(nach dem vorgeschriebenen Ritus) zurechtstellen“. Lies *sag*(!)-*ta*?  
 Z. 17. Langdon übersetzt: (Thy) neck toward the sick man raise.  
 Z. 18—20. Zu diesen Zeilen ist CT XVII, pl. 33, Rs. 30—35 Duplikat mit akkadischer Übersetzung. Schade, daß Langdon diese Parallelität nicht erkannt hat. Sein Text ist hier nach CT XVII geändert bzw. verbessert.  
 Z. 18: CT XVII hat akkadisch: [(d)g]u-la qa-ni-e[ Was es mit dem Rohr hier für eine Bewandnis hat, ist nicht deutlich. Ist der Text bei Langdon nicht richtig und vielleicht als Sinn des Satzes anzunehmen: Nintinugga, verjage es mit dem Rohr (Pfeil)!?  
 Z. 19. CT XVII hat sumerisch: *urudu-mir-ra-tab-ba hu-mu-un-sig-ga*, akkadisch: *ina pa-áš-tum li-im-ḥa-aš[-su]*.  
 Z. 20. CT XVII hat sumerisch: *dimgul-gal-bi hu-mu-un-sub-g[a(?)]*, akkadisch: *ina tar-kul-li-e ra-bi-tum lil-te-e[s-si-šu?]*. Der Langdonsche Text hat vielleicht anstatt *sub*, einen anderen sumerischen Verbalstamm mit ähnlicher Bedeutung gehabt, beginnend mit *pa*...

#### 9. VAT 13683.

- 1 [ šiptu (aban)uqnû ḥal-pa-]ak (aban)uqnû un[-dal-li (aban)uqnû]
- 2 [ a-ma-la-]al (aban)[uqnû]
- 3 [ kîma lu-b]a-ru ina qaq-qar a-maš[-šar (aban)uqnû]
- 4 [ kîma ] te-qi-ti ma-la-a ênâ(2)[-a-a]
- 5 ina im-ni-ia il-lak (d)šá-m[aš]

- 6 [ ina ] *šumêli-ia il-lak (d)* [ištār (?) ]  
 7 *arki-ia il-lak (d)* sibi(bi)  
 8 *id-gul-an-ni-ma (m)(d) nergal-bullita (TIN-ṭa)* [-an-ni ]  
 9 (*amêl*) *maš-maš rabû(ú) ša bâbili(ki)*  
 10 *an-nu-ú man-nu an-nu-ú mâr* [ man-ni ]  
 11 *ša(?) (aban)uqnû hal-pa (aban)uqnû* [ ma-lu-u ]  
 12 (*aban*)*uqnû mu-lu-lu (aban)uqnû*  
 13 *kîma lu-ba-ru ina qaq-qar i-maš-ša-ru*  
 14 (*aban*)*uqnû kîma te-qi(!)-ti(!) ma-la-a ênâ(2)-šû*  
 15 *ina im-ni-šû il-la-ku (d)* [ša-maš ]  
 16 [ ina ] *šumêli-šû il-la-ku* [ (d)ištār ] *ina arki-šû il-la-ku (d)* sibi(bi)

Rückseite.

- 1 (*aban*)*uqnû lu* [ ma-]lil  
 2 *kîma lu-ba-ru ina qaq-qa-ru* [ lu ma-šir ]  
 3 (*aban*)*uqnû kîma te-qi-ti lu ma-la* [-a ênâ(2)-šû ]  
 4 *ina im-ni-šû lil-lik (d)* [ša-maš ]  
 5 *ina šumêli-šû lil-lik (d)* [ištār ]  
 6 *i-na arki-šû lil-lik (d)* sibi(bi) TU<sub>6</sub> [ ÊN ]  
 7 [ šiptu annîtu ] 7-šu *tamanu*

- 1 [ Beschwörung: In Lapislazuli ] bin ich [eingehüllt,] von Lapislazuli bin ich [ erfüllt, mit Lapislazuli ]  
 2 spie[le ich,] in (mit?) [Lapislazuli,]  
 3 [ wie mit einem Kl]eide in den Boden, mache ich eine Einkerbung, [ von Lapislazuli,]  
 4 [wie ] von Schminke sind voll [ meine ] Augen !  
 5 Zu meiner Rechten geht Šamaš,  
 6 [ zu ] meiner Linken geht [ Ištār,]  
 7 hinter mir geht die Siebengottheit.  
 8 Es hat mich angeblickt Nergalbulliṭa[nni],  
 9 der große Beschwörungspriester von Babylon:  
 10 „ Wer ist dieser? Der Sohn [ wessen ] ist dieser ?  
 11 Der in Lapislazuli gehüllt ist, von Lapislazuli [ voll ist, ]  
 12 (der ) mit Lapislazuli spielt, in (mit?) Lapislazuli  
 13 wie ein Kleid in den Boden, Einkerbung(en) macht,  
 14 dessen Augen von Lapislazuli wie von Schminke voll sind,  
 15 zu dessen Rechten [ Šamaš ] geht,  
 16 [ zu ] dessen Linken [ Ištār ] geht, hinter dem die Siebengottheit geht?“

Rückseite.

- 1 Ja mit Lapislazuli spiele er,  
 2 [mache Einkerbungen (in Lapislazuli),] wie ein Kleid in den Boden,

- 3 von Lapislazuli seien voll [ seine Augen ], wie von Schminke!  
4 Zu seiner Rechten möge [ šamaš ] gehen,  
5 zu seiner Linken möge [ Ištar ] gehen,  
6 hinter ihm möge die Siebengottheit gehen!  
7 [ Diese Beschwörung ] sollst du 7mal rezitieren.

Anmerkungen.

Z. 1—4. Zu den Ergänzungen vgl. die Parallelstelle Z. 11 ff.

Z. 3. Zu *mašāru* „sich eingraben, einkerben, einritzen“ vgl. Bauer, Assurbanipal, S. 3 zu IX 105.

Z. 4. *teqītu* hier wohl dasselbe wie *eqû*, *egû*, s. Thompson, Dictionary of assyrian chemistry and geology, S. 50 f.

Z. 8. Der genannte *mašmašu* ist anscheinend sonst nicht bekannt.

Z. 15. Ergänzungen am Schluß nach Z. 5 f.

Rs. 1 ff. Die gegebenen Ergänzungen nach der Vorderseite.

Z. 7. Vor 7-šû ist der Raum unbeschrieben, muß aber wohl, wie in Umschrift vorgeschlagen ist, ausgefüllt werden.

---



## EIN SUMERISCHES KULTLIED AUF SAMSU'ILUNA.

Von A. Falkenstein, Heidelberg.

Bei der Frage nach der religiösen Stellung des Königs in der altbabylonischen Zeit und allgemein bei der Skizzierung der religiösen Entwicklung von der neusumerischen Zeit an ist das Problem der Vergöttlichung des Herrschers in der Hammurabi-Zeit wiederholt berührt worden.<sup>1)</sup> Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß keiner der Herrscher von Babylon seinem Namen das Gottesdeterminativ, das sinnfälligste Zeichen göttlichen Anspruchs, vorausgestellt hat,<sup>2)</sup> während gleichzeitige Fürsten wie Rîmsîn von Larsa<sup>3)</sup> oder mehrere Könige von Ešnunna<sup>4)</sup> hierin älterem Brauch folgen. Diese Tatsache ist ohne Bedenken dahingehend auszuwerten, daß sich die Hammurabi-Dynastie von der aus sumerischen und altakkadischen Elementen erwachsenen göttlichen Verehrung des Königs zum mindesten in einem bestimmten Ausmaß distanziert hat.<sup>5)</sup>

Indes, die Vorstellung von der göttlichen Geburt und von göttlichen Eigenschaften des Herrschers ist nicht mit einem Mal ausgemerzt worden. In einem Personennamen wie *hammurabi-ilī/um* (V. SCHEIL, Sippar 123; UMBS I<sup>2</sup> 7, 3; s. J. J. STAMM, MVAeG XLIV 372) könnte man zur Not den Ausdruck sklavischer Unterwürfigkeit sehen und ihn als für die offizielle Stellungnahme unergiebig unberücksichtigt lassen.<sup>6)</sup> Aber die Inschriften der Könige von Babylon enthalten genügend zahlreiche Anspie-

<sup>1)</sup> S. u. a. R. LABAT, Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne 372; C. J. GADD, Ideas of Divine Rule in the Ancient East 48 mit Anm. 1.

<sup>2)</sup> Daß dieses beim Namen Sînmuballîṭ stehen muß, ist selbstverständlich. Auf *d ha-am-mu-ra-bi* in LIH III S. LXV<sup>4</sup> und H. RANKE, BE Ser D III 85 ist m. E. kein Gewicht zu legen.

<sup>3)</sup> S. SAK 216 a 9; 218 b 8; c 7; d 15; RIU 140, 17.

<sup>4)</sup> S. die Zusammenstellung T. JACOBSEN's in OIP XLIII 196—200. Zu *d narām-d sîn* von Ešnunna vgl. auch noch W. von SODEN, WO I<sup>3</sup> 191<sup>2</sup>.

<sup>5)</sup> Wie weit bei der Nichtverwendung des Gottesdeterminativs die Tatsache mitgesprochen hat, daß die Könige von Babylon (mit Ausnahme von Sînmuballîṭ) ostkana'anäische Namen führten, ist schwer zu beurteilen.

<sup>6)</sup> J. J. STAMM hat in MVAeG XLIV 118 darauf hingewiesen, daß neuassyrische und neubabylonische Personennamen auf eine Vergötterung des regierenden Herrschers schließen lassen, obwohl die literarische Überlieferung nichts davon weiß. — Die Verwendung des Gottesdeterminativs bei kassitischen Königsnamen — *dku-ri-gal-zu* (UVB I Taf. 27, 15, 4; RIU 155, 3; Sumer IV Taf. IV Kol. IV 18—19; H. V. HILPRECHT, ZA VII 308<sup>4</sup>; BE XX 52 mit Anm. 1; A. T. CLAY, YOSR I 101); *dna-zi-ma-ru-ut-ta-aš*

lungen auf die alte Vorstellung. In den Inschriften Hammurabis finden sich folgende Wendungen: „Der Gott, der mich geschaffen hat“ (KH XXVII r 42), „Marduk, dem Gott, der ihn geschaffen hat“ (H. WINCKLER, Altbabylonische Keilschrifttexte 69—70, 27—28), „den Sin geschaffen hat“ (KH II 14—15), „jüngerer Bruder Zababas“ (KH II 56—57), „durch die Kraft Dagāns, seines Schöpfers“ (KH IV 27—28), „Nintu, die Mutter, die mich geschaffen hat“ (KH XXVIII r 40—43),<sup>7)</sup> „Sonne(ngott) von Babylon“ (KH V 4—5).<sup>8)</sup> Aus sumerischen Inschriften seien genannt: *d n a n n a d i n g i r - s a g - d ù - m u - [ u š ]* „Nanna, meinem göttlichen Erzeuger“ (CT XXI 48 II 20—21; Samsu-iluna; s. auch unten Z. 24), *d n i n - ħ u r - s a g - g á a m a i n - d í m - e n - n a - < m u - > u š* „Ninħur-saga, meiner Mutter, die mich gebildet hat“ (CT XXI 48 II 15—16).<sup>9)</sup>

Diese Anspielungen der akkadisch und sumerisch abgefaßten Königsinschriften der Hammurabi-Dynastie lassen sich ergänzen, wenn man zusammenträgt, was in der literarischen Überlieferung in sumerischer Sprache auf die altbabylonischen Herrscher von Babylon Bezug hat: 1. Zweisprachige Inschrift einer Statue Hammurabis (CT XXI 40—42), 2. ein Gebet für Hammurabi (TCL XVI 61; nur Teilabschrift), 3. eine bruchstückhaft erhaltene Tafel ‚hymnischen‘ Inhalts, die auf Hammurabi geht (VS X 209), 4. ein Kultlied auf Samsu'iluna (TCL XVI 43), 5. die literarisch sehr hochgestellte, daher unverhältnismäßig schwierige Inschrift auf

(BE XIV 76, 9; s. dazu M. SAN NICOLÒ, Or NS XVII 283 f.; H. V. HILPRECHT, ZA VII 309—10; A. T. CLAY, YOSR I 111); *dšá-garak-ti* (BE XIV 135, 19; 137, 26; *dšá-ga-rak-ti* BE XIV 133, 13; s. AnOr XXVII Nr. 78; H. V. HILPRECHT, ZA VII 386 f.; A. CLAY, YOSR I 128); *dka-daš-man-enlil* (A. T. CLAY, YOSR I 95) — und noch bei Kandalānu (s. M. SAN NICOLÒ, Or NS XVII 284 zu T. G. PINCHES, BERENS Collection 103, 9 und A. POHL, An Or IX 4 V 45) ist nicht genügend tragfähig für die Annahme offizieller göttlicher Verehrung des Herrschers in der zweiten Hälfte des zweiten und der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends.

<sup>7)</sup> Ein ähnliches Schwanken in der Ableitung der göttlichen Geburt hat m. W. in den alt- und neusumerischen Texten keine Entsprechung. Da dazu noch die stereotype sprachliche Formulierung der göttlichen Herkunft des Königs kommt, haben wir Grund zur Annahme, daß die Vorstellung in der altbabylonischen Zeit nicht mehr denselben Halt gehabt hat wie in der sumerischen Epoche, in der hinter den Angaben der göttlichen Eltern des Herrschers die Stellvertretung der Gottheiten durch König und Priesterin stand.

<sup>8)</sup> Vgl. noch die Hammurabi-Inschrift UMBS VII 133, 75—81 (= I. GELB, JNES VII 267—71, Taf. IX III 21—27) „meinen guten Namen, der auf ewig nicht vergessen wird, Tag für Tag wie den eines Gottes zu nennen, legte ich in den Mund der Menschen“. (In der sumerischen Fassung in OECT I 18 III letzte Zeile ist nur *m u - [ š a g - g a - m u ]* erhalten.) Das von W. von SODEN in ZA NF XV bearbeitete Zwiegespräch zwischen Hammurabi und einer Frau hält sich von der Vorstellung der Göttlichkeit des Königs fern.

<sup>9)</sup> Beachte noch *šà-KUR.KU-da-mu dingir-gim sá-sá-da = nismāt libbiša kīma ilim kašādam* „daß ich meinen Willen wie ein Gott erreiche“ (CT XXI 50 IV 15—16 = VS I 33 IV 14—15).

zwei Statuen, die Samsu'iluna in Ebabbar und Esangila aufgestellt hat (UMBS X<sup>2</sup> 11; s. dazu S. LANGDON, l. c. S. 151 ff.; in zwei Textabschriften erhalten), 6. eine kirugu-Komposition für Marduk<sup>10)</sup> (TCL XVI 81; nur in einer Teilabschrift erhalten). Diese nach Ausweis der Sprache deutlich nachsumerische Komposition enthält in der Antiphone (giš-gi-gál-bi-im) einen Hinweis auf Abi'ešuh (Z. 12): <sup>d</sup>amar-utu nun a-bi-e'-šu-uh dumu-ki-á-ga-šà-<ga>ka-[ni] nam-en-bi <sup>d</sup>utu-gim an-ub-ta pa-è ha-ba-ak-eš<a> zà-gub nu-un-ni-tuk „Marduk hat den Fürsten Abi'ešuh, den geliebten Sohn [seines] Herzens, dessen Herrentum sie (= die Götter) wie die Sonne in den (vier) Himmelsgegenden haben strahlend aufgehen lassen, keinen Rivalen<sup>11)</sup> haben lassen“. Die kirugu-Kompositionen sind typische Dichtungen für den sumerischen Kultgebrauch.<sup>12)</sup> Wendungen wie die eben angeführte Antiphone können wir uns ohne Schwierigkeit in einem Lied aus der Zeit der III. Dynastie von Ur oder der Dynastie von Isin vorstellen.<sup>13)</sup> Wenn hier also der Preis des altbabylonischen Herrschers in die alte literarische Form eingefügt ist, bezeugt uns das das Weiterleben des sumerischen Kultbrauchs, ein Weiterleben, das noch in dieser späten Epoche zur Neuschaffung des Liedes geführt hat. Daß dabei die Vorstellungen von der göttlichen Abkunft des Königs und damit die von seinem göttlichen Rang, überhaupt wohl alle in den sumerischen Königsliedern beheimateten Gedanken mit Ausnahme der Idee vom König als Stellvertreter und Verkörperung des Gottes im ἱερός γάμος und der damit zusammenhängenden Verehrung nach dem Tode beibehalten worden sind, erscheint uns beinahe zwangsläufig, wenn wir daran denken, daß damals im Kreise der sumerisch gebildeten Priesterschaft, und generell aller literarisch Gebildeten, die alten ‚Königshymnen‘ geläufiger geistiger Besitz gewesen sind. Deren Ausschaltung ist erst ein Werk der in der Kassitenzeit erfolgten Kanonisierung der sumerischen Überlieferung.<sup>14)</sup>

In diesen kurz skizzierten Zusammenhang möchte ich die im folgenden gegebene Bearbeitung des umfangreichsten uns zur Zeit vorliegenden

<sup>10)</sup> So wohl, da in Z. 2 gewiss <sup>d</sup>amar!-utu! en-šár-ra zu korrigieren ist.

<sup>11)</sup> Zu zà-gub vgl. außer Gudea Zyl B XV 1; XVII 21; Stat B VII 33; SRT 1 II 19; TCL XVI 81, 9 den-líl-le nam-lugal-SAL'-an-ki-bi-da-ke<sub>4</sub> nam-šè mu-ni-in-tar zà-gub la-ba-an-tuk „Enlil hat ihm (= Marduk) das Königtum von . . . . in Himmel und Erde zum Geschick bestimmt, ihn keinen Rivalen haben lassen“; UMBS X<sup>2</sup> 11, 16 zà-nam-lugal-la-šè ul-šè gub-bu-da-ni (Var. -na) „wenn er (= Samsu'iluna) jubelnd zur »Seite des Königtums tritt«“.

<sup>12)</sup> Wie ich in ZA NF XV ausgeführt habe, ist das Kennzeichen, das den Kompositionen den Namen gegeben hat, die nach den einzelnen Abschnitten vorgenommene „Verbeugung zur Erde“.

<sup>13)</sup> Vgl. dazu etwa die Antiphonen in dem Urninurta-Lied CT XXXVI 28—30, 26 und Rs. 43—44.

<sup>14)</sup> Zu einem interessanten Beispiel s. ZA NF XV.

Liedes auf einen der altbabylonischen Könige in sumerischer Sprache stellen. Der Text, TCL XVI 43, ist leider nur unvollständig erhalten.<sup>15)</sup> Da er außerdem in einer mehrfach nur schwer zu entziffernden Kursive geschrieben ist, wird das Mißliche eines Übersetzungsversuches auf Schritt und Tritt vor Augen geführt.<sup>16)</sup> Die an die Umschrift und Übersetzung des Textes anschließenden Bemerkungen gehen bewußt nur auf einen Teil der sprachlichen Besonderheiten ein, da für eine detaillierte Behandlung der Sprache dieses Textes ein anderer Rahmen erforderlich wäre. Sie gehen vielmehr im wesentlichen auf den Nachweis von Parallelen aus der älteren sumerischen Literatur aus. Damit soll einmal das Verständnis schwieriger oder unvollständig erhaltener Stellen gefördert, vor allem aber gezeigt werden, wie sehr dieses Lied mit seiner Diktion ganz in der Welt der Ur III- und Isin-Zeit beheimatet ist. Daß in einem solchen Spätwerk keine neuartigen Gedanken, nicht einmal eigenständige sprachliche Prägungen zu finden sind, wird uns nicht verwundern. Die literar- und religionsgeschichtlichen Aufschlüsse müssen uns über die Dürftigkeit der Komposition, die allerdings durch den kirugu-Text auf Abi'ešuh noch beträchtlich unterboten wird, hinwegtrösten.

zi [. . . . .]

zi [. . . . .]

3 zi × [. . . . .]

mu-za [. . . . .]

ti-kù [. . . . .]

6 <sup>d</sup>en-ki <sup>d</sup>[. . . . .]

nun sa-am-su-i-[lu-na . . . . .]

me-lám dagal-š[è dul-la . . . . .]

9 <sup>s</sup>iš<sup>s</sup>gu-za-[zu] <sup>d</sup>en-ki-k[e<sub>4</sub> . . . . .]

gidri-mu-u<sub>4</sub>-sù-du sag'-e-eš [ḥu-mu-ri-in-rig<sub>7</sub>-ge]

mīr-zu <sup>d</sup>utu-gim [kalam-ma] ḥé-[eb-zalag-ge]

12 naṃ-lugal-zu an-ki-gim ḥé-g[e-en]

ma-da-ukù-lu-a lugal-[bi] ḥé-[me-en]

ukù'-e sipa-zi-bi ḥé-[me-en]

15 ukù-dúr-ru-na-bi na-kīd<sub>6</sub>-bi ḥé-[me-en]

<sup>d</sup>utu-gim di-gi-na [díb]-bé-da-zu-[dè]

× × × -šár-ra nì?-ge mu-sa<sub>4</sub> × × × × [. .]

18 sa-am-su-i-lu-na lugal-inim-ša<sub>6</sub>-ša<sub>6</sub>'-ge-<sup>d</sup>utu-ka[m-me-e]n

lugal-e-ne sag-kal-b[i] ḥé-me-en

kur-gú-erím-gál-la-zu ud-h[uš]-g[i]m du<sub>7</sub>-zu-[dè]

<sup>15)</sup> Sehr viel dürfte allerdings weder am Anfang noch am Ende fehlen.

<sup>16)</sup> Eine vollständige Bearbeitung der Textes ist m. W. noch nicht gegeben worden. Einen Abschnitt der Rückseite hat T. JACOBSEN in OIP XLIII 114 f. behandelt.

- 21 lugal      gú an-šè      hé-né-zi  
*sa-am-su-i-lu-na* gú an-šè hé-né-zi  
ká-dingir-ra<sup>ki</sup> uru-me-<sup>d</sup>su'en-na-ka nam-g[al-z]u u<sub>4</sub>-gim pa hé-  
ni-ib-è
- 24 <sup>d</sup>amar-utu dingir-sag-dù-zu [g]ú-en-nun-e-ne-[k]a sag-zu hé-éb-  
íl-l[e]  
ki-mè-šen-šen-giš-giš-l[á-a-k]a da-za gà-la na-an-ni-ib-dag-ge  
á-daḥ-<sup>giš</sup>tukula-zu hé-[me] u<sub>4</sub>-sù-du-šè hé-ba'-e-di[ri-g]a?  
27 an lugal-dingir-re-e-n[e-ke<sub>4</sub>] zi-zu? u<sub>4</sub>-sù-du-šè ḥ[é-me]-da-gala<sub>7</sub>  
<sup>d</sup>en-líl lugal'-kur-kur-[ra-k]e<sub>4</sub>? inim-zu ge-en-na × -zu ḥa-za-ab-  
dugud  
<sup>d</sup>inanna' nin-gal-an-[na-ke<sub>4</sub>] inim-kù-ga-ni-a hé-bí-ib-ḤA.ZA  
30 [<sup>d</sup>en-ki-k]e<sub>4</sub> ukù-šár-[ra šu]-zu-šè! ḥu'-mu-un-gál  
[<sup>d</sup>asari] ensí-gal-ab[zu ku]r<sup>2</sup>-kur-kilib'-ba na-riba- × -a nir-gál-  
eridu<sup>ki</sup>-ga  
dingir × -ra-na nigin-GÁL- × [.] -e-ne-ke<sub>4</sub> mu-du-<sub>10</sub>-ga' hé-bí-  
íb-sa<sub>4</sub> á-nun-gal-zu hé-a  
33 <sup>d</sup>nammu ama é-e × [.] ki-AMA-kalam-ma-ka ka-za a hé-gá-gá  
<sup>d</sup>dam-gal-nun-na n[in-ga]l-eridu<sup>ki</sup>-ga ki-ná-du<sub>10</sub> ul-le-eš sizkur-  
sizkur-re-da-ni  
mu-lá-ḥi-a [.] -ma dam-bi nu-til-e  
(Rs.) 36 u<sub>4</sub>-hé-gál-la u<sub>4</sub>-šu'-a [.] -m]u-ni-[.] b]úr-ra-ša<sub>6</sub>-ga  
ki-nitadam-a-[ni-ta s]ub [ḥ]a-mu-ra-ab-bé  
dingir-gub-ba <sup>d</sup>lama-a[bz]u lú-i<sub>5</sub>-gar-ša<sub>6</sub>-ga-zu hé-a  
AB-e × × -a u<sub>4</sub>-da-rí-šè  
39 *sa-am-su-i-lu-na*      lugal-mu

- 
- en-e <sup>giš</sup>gu-za bára-maḥ-a tuš-gar-ra-zu-dè  
ki-tuš-nam-lugala-zu ḥa-ba-gi-né  
42 *sa-am-su-i-lu-na* <sup>giš</sup>gu-za bára-maḥ-a tuš-gar-ra-zu-dè  
ki-tuš-nam-lugala-zu ḥa-ba-gi-né  
[šibi]r<sup>2</sup>-nam-en-na díb-a-zu-dè  
45 <sup>giš</sup>gu-za-zu [su]ḥuš-bi hé-ge-en  
ki-kù ki-sikil-la [n]i<sup>2</sup> mú-mú-da'-zu-dè  
me-nam-nun-na šu-gal-bi hé-ni-du<sub>7</sub>  
48 bára-kù-nam-lugala-k[e<sub>4</sub>? .] × -NE-da-zu-dè  
nam-nir-gál-la gú an-šè! hé-né-zi  
me-lám-nam-lugal-la túg-túg-da-zu-dè u<sub>4</sub>-gim' mul-mul  
× × ×<sup>17)</sup>

---

<sup>17)</sup> Die Kopie bietet nach mul-mul die mir völlig unverständlichen Spuren  
MÁ.ME.BA.DÉ.

- 51 me-maḥ me-gal-[ga]l-la šu-du<sub>7</sub>-a'-zu-dè  
 ní-gal-nam-lugal-la <sup>tú<sub>5</sub></sup>ma<sub>6</sub>-gim hé-[e]n<sub>6</sub>-dul<sub>5</sub>  
 u<sub>4</sub>-zalag-ga-gim dalla-è-a-zu-dè
- 54 an-e <sup>d</sup>en-líl-bi nam-gal ḥa-ra-ab-tar'-re-ne  
<sup>d</sup>nanna-gim ukù-šè è-a-zu-dè  
 nun-gal <sup>d</sup>en-ki-ke<sub>4</sub> šà-gú-bé-gi<sub>4</sub>-a-na sub ḥu-mu-ri-íb-rá
- 57 mir-zu <sup>d</sup>utu-gim kalam-ma hé-eb-zalag-ge  
<sup>si<sub>5</sub></sup>gidri-zu ukù-šár-ra si' hé-ni-ib-sá-sá-e  
<sup>d</sup>su'en-e zi-gál hé-ni-ib-laḥ<sub>4</sub>-laḥ<sub>4</sub>-e
- 60 šibir-zu ke-en-gi-ki-uri hé-ni-ib-[túm]u ama-[a-a-b]i-gim  
 ukù-dagal-la ukù-ka-[tés-a-sè-g]a-z[u]  
 ma-gur<sub>8</sub>-an-na-gim zalag-ga-zu-šè ka šu ḥa-[ra-ab-gál-le]
- 63 kur ní-ba dūr-a dingir-bi [hé-me-en]  
<sup>d</sup>utu-gim è-a-zu-šè asilal? × [ . . . . . ]  
 ama-a-a-ugu-bi-gim igi-bi [hé-em-ši-gál]
- 66 ú-kú-dagal-la-zu-šè zi-bi [ . . . . . ]  
 a-nag-ḥé-gál-la-zu-šè × [ . . . . . ]  
 ukù-sag-gi<sub>6</sub>-ga [ . . . . . ]
- 69 gizzu-zu-uš ní [hé-em-ši-te-en-te-en]  
 nam-sipa-zu [ . . . . . ]  
 [ . ] × × × × [ . . . . . ]
- 72 [ . . . . . ]  
 [ . . . . . ]
- (r. Rd.) [nam-maḥ-zu me-tés-e ḥ]é-i-i
- \*75 [ki-tuš-nam-lu]gal-la u<sub>4</sub>-da-rí-šè hé-eb-ge-en  
 [ . . . . . ] × -me-en  
 [ . . . . . ] -me-en
- \*78 [ . . . . . ] -zala]g-zalag-ga-me-en  
 sa-am-su-i-lu-na lugal-mu  
 × × nam- × e- šà-kù-ta an-na-na-tar
- „Leben [ . . . . . ]  
 Leben [ . . . . . ]
- 3 Leben [ . . . . . ]  
 deines Namens<sup>18)</sup> [ . . . . . ]  
 reines Leben [ . . . . . ]
- 6 Enki (und) [ . . . . . ]  
 Fürst Samsu'i[lūna, . . . . . ]  
 schrecklicher Glanz, der weithin [(alles) zudeckt, . . . . . ],
- 9 [deinen] Thron möge Enki [für immer festigen],  
 ein Szepter ferner Tage (und) Jahre [möge er dir] schen[ken],

<sup>18)</sup> Oder „an deinen Namen“.

- deine Königskappe möge er wie die Sonne [im Lande Sumer leuchten lassen] :
- 12 Dein Königtum möge wie Himmel (und) Erde fest[stehen] !  
Des Landes, der zahlreichen Menschen König bist [du],  
des Volkes guter Hirte bist [du],
- 15 der Menschen, die da (ruhig) sitzen, Hüter bist [du] !  
Wenn du wie der Sonnengott gerechten Urteilsspruch [zuteil werden läßt],  
..... mit Namen benannt, ..... [. ....],
- 18 bist du, Samsu'ilūna, der König des guten Wortes Utus,  
der Könige Erster bist du.  
Wenn du auf das gesamte dir feindliche Land wie ein w[ildes] Wetter einstößt,
- 21 hast du,<sup>19)</sup> König, das Haupt zum Himmel erhoben,  
hast du, Samsu'ilūna, das Haupt zum Himmel erhoben.  
In Babylon, der Stadt der ‚göttlichen Kraft‘ Sīns, mögest du deine  
G[röß]e wie die Sonne strahlend aufgehen lassen,
- 24 Marduk, der Gott, der dich geschaffen, möge dein Haupt inmitten aller  
Herren (und) Fürsten erheben,  
am Ort von Kampf, Schlacht (und) Getü[mmel] möge er von deiner  
Seite nicht weichen,  
dein Waffenhelfer sei [er], für ferne Tage möge er dich übergroß?  
machen!
- 27 An, der König der Götter, möge dein? Leben für ferne Tage bei [dir]  
sein lassen!  
Enlil, der König der (Fremd)länder, der dein Wort festigt, möge  
dein? ..... gewichtig machen!  
Inanna, die große Herrin des Himmels, möge durch ihr reines  
Wort .....,
- 30 [Enki] möge die zahl[reichen] Menschen in deine [Hand legen],  
[Asari], der große ensi des Abzu, der allen? (Fremd)ländern Weisung  
erteilt?, der Held von Eridu,  
der Gott, der in seiner ..... allen ..... fürwahr einen guten  
Namen nennt, sei dein starker Helfer!
- 33 Nammu, die Mutter, die dem Hause...[.....], möge am ‚Ort des  
Mutterleibes? des Landes Sumer‘ Wasser in deinen Mund setzen!  
Damgalnunna, die gr[oße Her]in von Eridu, die, wenn sie das gute  
Lager in Freuden erfleht?,  
ihre ..... ihrem Gatten nicht enden läßt,
- 36 möge an einem Tag des Überflusses, einem Tag des ...[.....],  
in guter [Lö]sung

---

<sup>19)</sup> Oder „mögest du erheben!“

[bei] ihrem Gatten für dich beten!

Der . . . . ., die Schutzgottheit des Abzu, sei dein Mann des guten Wunsches!

39 Samsu'iluna, mein König!

Herr, wenn du auf dem Thron, dem höchsten Hochsitz, Platz nimmst, mögest du deinen königlichen Sitz festmachen,

42 Samsu'iluna, wenn du auf dem Thron, dem höchsten Hochsitz, Platz nimmst,

mögest du deinen königlichen Sitz festmachen!

wenn du die [šibir-Waff]e<sup>?</sup> der Herrenschaft ergreifst,

45 möge deines Thrones Fundament fest sein!

Wenn du an reinem, heiligem Ort alles<sup>?</sup> erschaffst<sup>?</sup>,

mögest du das göttliche Amt des Fürstentums großartig vollenden!

48 Wenn du auf dem reinen königlichen Hochsitz [. . . . .] . . . . .,

mögest du in Heldenhaftigkeit das Haupt zum Himmel erheben!

Wenn du dich mit dem königlichen schrecklichen Glanz bekleidest, mögest du wie der Tag leuchtend . . . . .!

51 Wenn du die höchsten, die großen 'göttlichen Kräfte' vollendest,

mögest du dich mit dem großen Schrecken des Königtums wie mit einem (Königs)mantel bekleiden!

Wenn du wie der leuchtende Tag strahlend aufgehst,

54 mögen dir An und Enlil ein großes Geschick bestimmen!

Wenn du wie Nanna dem Volke aufgehst,

möge der große Fürst Enki in seinem von Gnade überfließenden Herzen für dich beten!

57 Deine Königskappe möge wie der Sonnengott das Land Sumer erleuchten,

dein Szepter möge die zahlreichen Menschen rechtleiten,

Sîn möge dich die Lebewesen hüten lassen,

60 mit deiner šibir-Waffe möge er (dich) Sumer (und) Akkad führen lassen wie ihre Eltern,

die 'weiten' Menschen, die dir [eines] Mundes [gemacht sin]d,

mögen, wenn du wie das Himmelsschiff leuchtest, [zu dir] b[eten]!

63 Des (Fremd)landes, das von selbst (ruhig) dasitzt, Gott [bist du]!

Wenn du wie Utu aufgehst, in Freude . [ . . . . . ],

ist darauf wie auf ihre (= der Menschen) leiblichen Eltern ihr Blick [gerichtet],

66 wenn du sie reichlich speisest, [möge] ihr Leben [ . . . . . ],

wenn du sie in Überfluß tränkst, [mögen sie . . . . . ],

die Schwarzköpfigen [ . . . . . ],



- 69 mögen deinen Schatten scheu [verehren]!  
 Dein Hirtentum [. . . . .],  
 [. .] [. . . . .],  
 72 [. . . . .],  
 [. . . . .].  
 [Deine Größe mögen sie einmütig] preisen!  
 \*75 (Deinen) könig[lichen Sitz] mögest du für ewig festigen!  
 [. . . . .] bist du,  
 [. . . . .] bist du,  
 \*78 [. . . . .] leuchtend bist du.  
 Samsu'ilūna, mein König,  
 . . . . . aus reinem Herzen . . . . .“.

7: Zum Epitheton *nun* „Fürst“ für einen regierenden Herrscher vgl. *nun* *diš-me-da-gan* (UM BS X<sup>2</sup> 14, 29; 32); *nun a-bi-e'-šu-uh* (TCL XVI 81, 12; s. oben S. 214).

8: *dagal* als Apposition zu *me-lám* wüßte ich anderwärts nicht zu belegen. Daher ergänze ich mit Vorbehalt *dagal-š* [è].

10: Zu *gidri-mu-u<sub>4</sub>-sù-du* „ein Szepter langer Jahre (und) Tage“ kenne ich keine ganz genaue Parallele. Vgl. etwa SLTNi 80, 42 *gidri-u<sub>4</sub>-ul-lí-a inim-zi-nam-ti-la-zu hu-mu-ni-íb-sikil* „das Szepter ferner Tage, dein rechtes Wort des Lebens hat er rein gemacht“.

11: Die Zeile ist wohl nach Z. 57 zu ergänzen. In Betracht kommt vielleicht eine Herstellung nach UMBS V 64, 4—5 = TCL XVI 88 I 1—2 *mir-zi-dè dalla ma-ra-ni-in-è* „er hat dir die rechte Königskappe leuchtend aufgehen lassen“. Zu *mir* als Abzeichen der königlichen Würde vgl. SEM 78 III 15—16

*en-e nam-en-šè* *mùš mu-u* [n . . ]

*nam-lugal-šè* *mir-zim* [u-un . . ]

„als Zeichen der en-Priesterschaft<sup>20)</sup> [legte sich] der Herr das Pektorale<sup>21)</sup> [an],

als Zeichen der Königsherrschaft [setzte er sich] die rechte Königskappe [auf]“

oder SLTNi 80, 41

<sup>20)</sup> Oder „der Herrschaft“.

<sup>21)</sup> So im Anschluß an die Deutung T. JACOBSEN's. Vgl. noch *mùš-nam-en-na* „Pektorale der Herrschaft“ (TCL XVI 61, 4; Hammurabi) und das nicht ganz klare *gú-za mùš-bi-gi-dus* in SLTNi 61, 6; 8; 10. Bedenken gegen diese Übersetzung erweckt allerdings die Tatsache, daß die bildlichen Darstellungen kein Pektorale zeigen, und ferner die Stelle HAV 22 IV 9 *sipamušen gú-darmušen-gim dar-a mùš sag-gá mi-ni-íb-gál* „dem Hirtenvogel, der wie der gudar-Vogel . . . . ., hast du ein mùš aufs Haupt gesetzt“.

mir-zi-na-m-lugal-lá-kaš-e-er-ga-an ma-ra-ni-i[n-d]u<sub>11</sub>  
 „mit der rechten Kappe des Königtums hat er dich geschmückt“.<sup>22)</sup>

Etwas verblaßt ist die ursprüngliche Vorstellung in der Verbindung mir-na-ám-u-mu-n-na „Kappe der Herrschaft“ (BE 14487 Rs. 15; unveröffentlicht).

mir, die Kappe mit Wulstrand, die Tracht des Königs von der neu-sumerischen Zeit an, überhaupt die jeweilige Kopfbedeckung des Königs bei offiziellen Gelegenheiten,<sup>23)</sup> gidri „Szepter“ und <sup>si</sup>gu-za „Thron“ oder bá-ra „Hochsitz“ sind die drei Wahrzeichen des Königs: TCL XVI 44, 87—89

an-né mir-zi sag-gá h́é-em-mi-in-ge<sub>4</sub>-en  
 é-kur-za<sup>24)</sup> -gin-na <sup>si</sup>gidri ha-ba-díb-ba<sup>25)</sup>  
 bá-ra-bír<sup>26)</sup> -ra <sup>si</sup>gu-za-su h́uš-gi-na sag an-šè  
 ha-ba-íla

„An hat die rechte Königskappe mir aufs Haupt gesetzt, im lapislazuli (gleichen) Ekur habe ich das Szepter ergriffen, auf dem leuchtenden Hochsitz, dem Thron auf festem Fundament,<sup>27)</sup> habe ich das Haupt zum Himmel erhoben.“

15: Zu ukù-dúr-ru-na-bi vgl. STVC 1 I 1 1—6

lú-ùlu nam-mah-dingir-ra-na zi-dè-eš-šè h́é-em-me  
 guruš-e inim-dingir-ra-na kù-ge-eš h́é-em-i-i  
 ukù-si-sá ukù-dúr-ru-na-bi gu-gim ha-ba-si-il-e

„Der Mensch künde getreulich die Größe seines Gottes, der Jungmann preise lauter das Wort seines Gottes! —

Das gerechte Volk, das Volk, das da<sup>28)</sup> (ruhig) sitzt, möge er wie einen Faden abschneiden!“<sup>29)</sup>

ukù-dagal dúr-ru-[na] „der die breiten Menschen sitzen läßt“ (OECT I 10 I 11). Die Redewendung ist wohl mit HAV 20, 30 inim-zu-šèi-dúr-ru-ne-eš „(alle Götter von Himmel und Erde) sitzen deinem Wort (ohne Widerspruch)“ zu verbinden. S. auch unten zu Z. 63.

16: di-díb = *dīnam šūhuzum* ist von B. LANDSBERGER, *Symbolae P. KOSCHAKER dedicatae* 220 behandelt. Ein weiterer Beleg ist TCL XVI 80, 93—94

<sup>22)</sup> še-e-er-ga-an (Var. -kan) ·du<sub>11</sub> regiert den Dativ der Person; das, womit man jemanden schmückt, steht im Lokativ.

<sup>23)</sup> Eine Abgrenzung von men ist mir nicht möglich.

<sup>24)</sup> TCL XVI 98 -n<sup>a</sup><sub>4</sub>za-.

<sup>25)</sup> TCL XVI 44 -a.

<sup>26)</sup> TCL XVI 98 + -bír-.

<sup>27)</sup> Es sollte -su h́uš-gi-na-ka lauten.

<sup>28)</sup> Das Possessivsuffix -bi steht hier wie öfter ohne exakten Bezug.

<sup>29)</sup> Der Zusammenhang der letzten Zeile mit dem Vorausgehenden ist unklar, da das Folgende unvollständig erhalten ist.

inim-galam-galam-ma dumu-adaba<sup>ki</sup>-ke<sub>4</sub>-ne

inim-galam-galam-ma-ta di in-díb díb-bé

„nach den weisen Worten läßt er (=der König) die Söhne von Adab, nach den weisen Worten läßt er sie des Rechtsspruches teilhaftig werden“.

17: Die Zeile bleibt mir unverständlich.

18: Vgl. OECT I 17 II 8—10 mí-búru-na me-te-lugala-šè túm-ma inim-ša<sub>6</sub>-ša<sub>6</sub>-ge-bi<sup>30</sup>) ma<sub>h</sub>-a „(Simatinanna), die demütige Frau, die für die Zierde des Königtums geschaffen ist, deren gute Worte die höchsten sind“ (ähnlich SAK 210 d 25; 218 c Rs. 8) und sukka<sub>l</sub>-e-ne-è m-ša<sub>6</sub>-ša<sub>6</sub>-ga-mu „mein Bote der guten Worte“ (Inannas Höllenfahrt 30; 171; 298), parallel zu ra-gaba-e-ne-è m-ge-en-ge-en-na-mu „mein Läufer der festen Worte“. S. noch H. RADAU, HAV 20 Rs. 26; 31.

Die Ergänzung -<sup>d</sup>utu-kam-me-en stützt sich auf OECT I 40 I 12 geštú-si-ma-d-en-ki-kam-me-en „der, dem Enki den (weiten) Verstand gegeben hat, bin ich“ und ebenda 19 dub-sar-gal-zu-<sup>d</sup>nisaba-kam-me-en „der weise Schreiber der Nisaba bin ich“. S. auch noch TCL XVI 48, 35; 39.

20: du<sub>7</sub> „auf etwas (wie ein Rind) stoßen“ ist hier anscheinend mit dem Akkusativ verbunden. Korrekter ist der Terminativ (Gudea Zyl A VIII 27; SLTNi 61, 19; 26). Der Lokativ steht in UMBS XII 47, 7, während in TCL XVI 88 IV 23 und der Utuḫegal-Inschrift RA IX 112 I 28 der Komitativ gesetzt ist.

21: ḫé-né-zi ist wohl wie ḫe-né-zi in SLTNi 80, 37 als \*ḫé-i-b-e-zi, das heißt als 2. sg. des transitiven Präteritums zu analysieren. Möglicherweise liegt aber eine inkorrekte Bildung des Prekativs nach dem Beispiel des mit ḫé- gebildeten Affirmativs vor.

23: Bei der Wiederherstellung der undeutlichen Zeile stört mich weniger, daß ich in ká-dingir-ra<sup>ki</sup> uru-me-<sup>d</sup>su'en-na-ka einen Lokativ sehen muß, also einen Fehler für -<sup>d</sup>su'en-na-ka-ka anzunehmen habe, als die Unmöglichkeit, die Bezeichnung Babylons als die „Stadt der ‚göttlichen Kraft‘ Sins“ durch Parallelen oder auch nur durch indirekte Hinweise zu stützen. Sollte hierin etwa auf eine Weiterführung der Tradition von Ur durch Babylon angespielt sein, die die Dynastie an die III. Dynastie von Ur anschließen sollte?

Wenigstens die Verbindung von uru und me ist durch i-si-in<sup>ki</sup> uru-me-gal-gal-la-za „in Isin, deiner Stadt der großen ‚göttlichen Kräfte‘“ (CT XXXVI 29, 5; s. ZA NF XIII 192 f.) und urú-me-<sup>d</sup>u<sub>10</sub>-<sup>d</sup>u<sub>10</sub>-ga „Stadt der guten ‚göttlichen Kräfte‘“ (TCL XV 12, 1) zu stützen.

24: Zu sa-g-dù „Erzeuger“ vgl. außer den S. 212 angeführten Belegen OECT I 12 V 13—16 <sup>d</sup>nu-dím-mud dingir-sa-g-dù-zu abzu-

<sup>30</sup>) Fehler für -ni.

ta ḥé-gál ma-ra-da ḥ „Nudimmud, dein göttlicher Erzeuger, hat dir im Abzu Überfluß hinzugefügt“. Mit dem durch ŠL 115, 168 bezeugten lú sa-g-dù-dù nu-tuk-a = *lā rāš tašimti* kann ich keine Verbindung herstellen.<sup>31)</sup>

25: Die Reihung mē šen-šen giš-giš-lá kann ich anderwärts nicht belegen. giš-giš-lá = *tuquntum* findet sich noch in CT XXI 42 IV 8; 10 (Ḥammurabi).

Zu gā-la dag s. außer ŠL 105 I/II 15 eridu<sup>k1</sup>-šè gā-la nu-dag-ge-bi-me-en „der von Eridu nicht weicht, bin ich“ (TCL XVI 48, 66); gā-la nu-dag-ge „der nicht weicht“ (ebenda 58); zà-mí-zu gā-la nam-ba-an-dag-ge „er möge dort deinen Preis nicht aufhören lassen“ (OECT I 12 VI 15—17).

26: Beachte die schöne Parallele <sup>d</sup>nu sku sukkal-ma ḥ á-da ḥ-inim-ma-(k-) zu „Nusku, der hohe Bote, ist dein Helfer in (deinen) Angelegenheiten“ (TCL XVI 87 IV 20—22).

Am Ende der Zeile bietet die Kopie unmögliches ḥ é-ZU-e-s[i?] - X. Darf man mit Hinweis auf ba-e-diri „du hast es übergroß gemacht“ in TCL XVI 88 VI 12 (= bí-diri im Duplikat SRT 52 VI 10) in ḥ é-ba<sup>1</sup>-e-di [ri-g]a korrigieren, obwohl die Präfixfolge eher ḥ a-ba-e-lauten sollte?

27: Statt zi-ba, das wohl „Lebensgeschenk“ heißen könnte, ziehe ich zi-zu<sup>1</sup> vor. Die Verbalform ist wohl zu ḥ[é-me]-da-gala<sub>7</sub> < \*ḥ é-mu-e-da-gala<sub>7</sub>(-e) zu ergänzen.

28: inim-zu ge-en-na „der dein Wort festigt“ ist wohl Apposition zu <sup>d</sup>en-líl lugal-kur-kur-ra, aber dann stören die darauf folgenden am ehesten auf Iš weisenden Spuren. Da iš „Knappe“ als Epitheton für Enlil unbrauchbar ist, möchte ich erwägen, ob nicht grammatisch zwar anfechtbares -ke<sub>1</sub> zu lesen ist.

29: Der Schluß bleibt unklar, solange ḤA.ZA nicht außerhalb der Verbindung sa-g-ḤA.ZA = *kullum ša rēšim* zu finden ist.

30: Die Ergänzung des Anfangs ist sicher, da in der Reihe der Gottheiten von Eridu (Z. 30—38) Enki nicht fehlen kann. Die Mitte ist dagegen nur mit Vorbehalt in der angegebenen Weise wiederherzustellen. Man erwartet ein Epitheton für Enki, für das aber kaum genügend Raum ist.

31: Die Ergänzung des Anfangs ist, da <sup>[d]</sup> räumlich nicht ausreicht, mit Hinblick auf den Beinamen Asari's <sup>d</sup>en[sí-ga]l-ab zu in TCL XV 10, 97 vorgenommen. Zur Bezeichnung Asari's als „ensi des Abzu“ ist die Rolle Ninurtas in Nippur zu vergleichen: <sup>d</sup>[ni-n-u]rt a en sí-gal-<sup>d</sup>en-líl-[l á] „Ninurta, großer ensi Enlils“ (STVC 35 Rs. 41). In VS II 1 I 3 = 6 sú-en igi-da-gál e-si-ù-ri-ma (= <sup>d</sup>su'en igi-

<sup>31)</sup> sa-g-dù als Verbum in Gudea Zyl A XVII 9 ist unklar.

da ga l<sup>32)</sup> en sí - ur í<sup>k i</sup> - ma) „Su'en, weitäugiger, Stadtherr von Uri“ ist der Hauptgott von Ur selbst als der ensi seiner Stadt bezeichnet.

Die Zeilenmitte bleibt unklar, da das in der Kopie vorliegende kur a b - ba kaum „Bergland (und) Meer“ heißen kann. Darf man unter Heranziehung von kur - kur - kilib - ba - bi nam - en - bi ḫ a - ra - a b - rig<sub>7</sub> - ge „aller (Fremd)länder Herrschaft möge er (= Enki) dir schenken“ (TCL XVI 61, 12) [k u]r<sup>i</sup> - kur - kilib<sup>i</sup> - ba einsetzen? Das Folgende enthält sicher na - ri „Anweisung“ (s. AnOr XXVIII 122<sup>1</sup>; außerdem A. GOETZE, Crozer Quaterly XXIII 70 zu aširtu). Leider kann ich die Spuren des dazugehörigen Verbums nicht mit dem zu erwartenden si oder gar vereinigen.

32: Die Deutung der vorhergehenden Zeile nötigt, im Zeilenbeginn keinen weiteren Gottesnamen, sondern Epitheta Asari's zu sehen. dingir × - ra - na nigin - GÁL - × [.] - e - ne - ke<sub>4</sub> mu - du<sub>10</sub> - ga<sup>i</sup> ḫ é - bí - íb - sa<sub>4</sub> wäre grammatisch einwandfrei.

Zu á - nun - ga la<sub>7</sub> „einer, dem ein mächtiger Arm ist“ vgl. TCL XVI 88 IV 13—16 in im - ša<sub>6</sub> - ga - an - <sup>d</sup> en - líl - lá - ta <sup>d</sup> i - din - <sup>da</sup> - gan á - nun ḫ é - mu - e - te - gál „auf das gute Wort Ans (und) Enlils sei bei dir, Iddindagān, hohe Kraft!“ (ähnlich TCL XVI 87 II 3—5 = UMBS XIII 36); á - nun - ga la<sub>7</sub> zà - še - ni - šè ḫ úl - la í - me - na - ke<sub>4</sub> - eš „weil ich, der hohe Kraft besitzt, der sich über seine.....<sup>33)</sup> freut, bin“ (OECT I 40, 27).

33: Die Göttin Nammu, die Mutter Enkis, hat in SEM 116 I 16 = TCL XVI 71, 16 das Epitheton a ma pa lil ù - tu - dingir - šár - šár - ra - ke<sub>4</sub> - ne „Mutter, Erste, die die Götter des Alls geboren hat“. Dadurch ist für unsere Zeile die Lesung des unklaren Zeichens hinter <sup>d</sup> na m mu als a ma gesichert. Das Folgende sieht wie é - e „dem Hause“ aus. Falls die Lesung ki - AMA - ka la m - ma - ka „am Ort des Mutterleibes“ des Landes Sumer“ zutrifft, ist darin wohl eine Anspielung auf Eridu gegeben, das der Schauplatz der Schöpfung der Menschheit gewesen ist.

34: Die Schwierigkeit der Zeile liegt in der Verbindung von ki - n á - du<sub>10</sub> mit dem hier verbal gebrauchten siz kur - siz kur, für das nur Wörter des Betens und Bittens als akkadische Entsprechung überliefert sind.

35: Der Anfang der Zeile ist mir unverständlich. Unklar bleibt in der Kopie, ob hinter mu - lá - ḫ i - a Zeichen fehlen. da m - bi nu - til - e verstehe ich wie [ḫ i - li] - bi nu - til - la = ša kuzubšu lā qatû „dessen Reiz kein Ende hat“ (lu ga lu d me la m bi IV 6), sehe also in da m - bi

<sup>32)</sup> Die Umschrift da - gál bezeichnet die Aussprache als da ḡ al.

<sup>33)</sup> zà - še ist hier wohl ein Körperteil.

einen mit dem späten Entstehungsdatum des Liedes erklärbaren Fehler für *dam-a-ni*.<sup>34)</sup>

36: Die Annahme eines Fehlers in *u<sub>4</sub>-h<sub>4</sub>é-gál-la* statt *-la-ka* erübrigt sich, wenn das folgende *u<sub>4</sub>-š<sub>u</sub>?-a-[ . . ]* Apposition ist.

37: Zum Fürbittgebet einer Gottheit, dem literarischen Gegenstück zur Einführungsszene der bildenden Kunst, s. Z. 56 und STVC 33, 11 *a-ra-zu mu-ra-bé* „er betet für dich“.

38: Zu *dingir-gub-ba* vgl. ausser ŠL 13, 77 BE 33135, 13 (unveröffentlicht) *dingir-gub-bu-ú reš-tu-ú šá il<sub>1</sub>m<sup>[eš]</sup>* „erster . . . . . der Götter“.

39: Die Doppellinie nach dieser Zeile bezeichnet wohl eine Kompositionsfuge des Liedes, da diese Zeile in der vorletzten Zeile wiederholt ist.

45: *g<sup>iš</sup>gu-za-zu* ist, da als vorausgestellter Genetiv zu verstehen, Fehler für *g<sup>iš</sup>gu-za-za*.

52: Zu *t<sub>u</sub>gm<sub>a</sub><sub>6</sub>* = *nalbašu*, das nach CT XXXVI 27 Rs. 19 als Zeichen der „Herrenschaft“ gilt, s. ZA NF XIV 113; AfO XIV 116; SLTNi 80, 31. Es wird von Göttern und Königen getragen und bezeichnet wahrscheinlich den von der neusumerischen Zeit an in der bildenden Kunst vom Gott ebenso wie vom Herrscher getragenen ‚Mantel‘, das Gegenstück zum ‚Falbelkleid‘ der weiblichen Gottheiten, das ich mit *palà* identifizieren möchte.

56: S. Z. 37.

57: S. Z. 11.

59: Vgl. *gidri-ni-gi-na ukù-šár la h<sub>4</sub>-la h<sub>4</sub>-e* „mit dem Stock der Gerechtigkeit die zahlreichen Menschen hütend“ (VS X 199 II 23); *sipa igi-gál tuku ukù la h<sub>4</sub>-la[h<sub>4</sub>-e]* „der weise Hirte, der die Menschen hütet“ (TCL XVI 87 I 22—23). Vgl. noch *sipa mas-[s]u<sup>?</sup> ni-zi-gál túm-túm<sup>?</sup>-mu* „der Hirte, der Kön[ig]<sup>?</sup>, der die Lebewesen führt“ (OECT I 10 I 20—21); *ù-lu<sub>h</sub> sag-gi<sub>6</sub>-ga zi-dè-eš túm-túm-mu šu-za ma-ra-ni-ge<sub>4</sub>-en* „das Szepter, das die Menschen recht treibt, hat er dir in die Hand gelegt“ (OECT I 12 V 31—33).

60: Die Wiederkehr einer gleichartigen Wendung in Z. 65 hindert wohl nicht an der Ergänzung *ama-[a-a-b]i-gim*.

62: Zum ‚Himmelsschiff‘ vgl. A. SALONEN, StudOr VIII<sup>4</sup> 14 f.; SRT 9, 62 *lugal má-gur<sub>8</sub>-kù-an-na diri-ga* „dem König, der im heiligen Himmelsschiff segelt“ (auf den Mondgott gehend). *ka-š<sub>u</sub>-gál* „die Hand am Mund sein lassen“ ist die den Göttern schuldige Gebetsgeste. Darauf möchte ich hinweisen wegen der folgenden Zeile, obwohl mir die Ergänzung dort auch so zweifelsfrei erscheint. Wir haben hier die göttliche

<sup>34)</sup> Vgl. den zu Z. 18 zitierten Beleg aus der Inschrift einer der Gemahlinnen Rimsins von Larsa.

Verehrung des altbabylonischen Herrschers so deutlich ausgesprochen, wie es die Kultlieder zu tun vermögen.

63: Vgl. *ma-da ní-ba nam-ra-an-gam-e*<sup>35</sup>) „das Land, das sich dir freiwillig nicht beugt“ (VS X 199 II 40).

65: Die Ergänzung folgt TCL XVI 88 II 19—21

<sup>d</sup>*utu-gim u<sub>4</sub>-zi è-a-zu-šè igi-bi h<sub>3</sub>é-em-ši-gál*  
„wenn du wie Utu rechtes Licht ausgehen läßt, richtet sich ihr Auge auf dich“.

Ähnlich sind TCL 88 IV 1—3; V 9—12; CT XXXVI 29, 33. Vgl. noch den Auszug aus einem literarischen Text in der Schülertafel W 16743 cy (unveröffentlicht) *sag-gi<sub>6</sub>-ga a-a-bi-gim* „die Schwarzköpfigen (richten auf dich ihr Auge) wie auf ihren Vater“.

69: Die Ergänzung zu dem mit dem Terminativ konstruierten *ní-te* (-en) „ehrfürchtig scheuen“ beruht auf dem Vergleich mit UMBS X<sup>4</sup> 1 I 9—10; CT XXXVI 27, 31; 28, 31; VS X 204 V 30.

---

<sup>35</sup>) *nam-ra-an-gam-e* < *na-mu-ra-an-gam-a* mit der seltenen Elision des Vokals des Konjugationspräfixes *mu-* nach der Negation *nu->na-*.

## SOME UR III TABLETS FROM LAGASH.

By *T. Fish*, Manchester.

From the Harvard Museum Collection:-

1. No. 6819. 2  $\bar{i}l$   $su_{11}$ -lum 15-qa-ta, má UD-ZAL-LA, ki-Nim-mu-ta, é-gal ba-an-tur<sub>5</sub>, gîr Ur-<sup>d</sup>Gál-alim ra-gab, itu ezen-<sup>d</sup>Dumu-zi, Gimil-Sin 4.

In v. T. T. V, 6775, dated Gimil-Sin I, is similar:- I  $\bar{i}l$   $su_{11}$ -lum 15-qa, má UD-ZAL-LA, ki-Nim-mu-ta, gîr Ur-<sup>d</sup>Gál-alim, (R) [ra-] g[ab], itu ezen-<sup>d</sup>Dumu-zi.

2. No. 6625. 8  $\bar{i}l$   $su_{11}$ -lum  $16^2/3$ -qa-ta,  
50 nu-úr-ma  
8  $\bar{i}l$   $su_{11}$ -lum  $16^2/3$ -qa-ta, ki-Gu-u-mu-ta,  
7  $\bar{i}l$   $su_{11}$ -lum  $16^2/3$ -qa-ta, ki-BI-mu-ta.  
(R) 7  $\bar{i}l$   $su_{11}$ -lum  $16^2/3$ -qa-ta, ki-Ur-<sup>d</sup>Ba-ba<sub>6</sub>-ta,  
2 giš MA.GUNU  $3/5$  gur, ki-A-gu-ta,  
maš-da-ri-a, é-gal-la ba-an-tur<sub>5</sub>, gîr Ur-<sup>d</sup>Nanše,  
itu šu-nu<sub>5</sub>, šulgi 45 o r Bur-Sin 3.

In v. T. T. IV. 7786, dated šulgi 32 is read by Delaporte: "120  $\bar{i}l$  nu-úr-ma à 15 qa, 1940 gar-gal, 180  $\bar{i}l$  ka-lum à 12 qa, pour Nippur".

## Notes on the texts.

1. There is nothing to decide whether  $\bar{i}l$  is to be taken as a *basket*, or as a *tray*, but probably the former.

The full formula is  $x \bar{i}l$ ,  $su_{11}$ -lum-bi  $x$ -qa-ta, as on *Inv. T. T. III*, 6209. The capacity of the  $\bar{i}l$  varies from 12 qa to  $16^2/3$ -qa.

2. More interesting is the line má UD-ZAL-LA.

Here are the Lagash texts hitherto published, on which the phrase occurs:-

*Inv. T. T. III*, 6209: 40  $\bar{i}l$ ,  $su_{11}$ -lum-bi 15-qa-ta, ki-A-ḫi-ma-ta, má UD-ZAL-La-šè, é-gal-la tur<sub>5</sub>-ra, itu ezen-<sup>d</sup>Dumu-zi, Bur-Sin 9.

*Inv. T. T. III*, 6619: 2 . . . . ., 15 uz . . . . ., 2 mušen tur . . . . ., níg mu<sub>10</sub>-ussa . . . . ., ki-lugal- . . . . ., (R) ma UD-ZAL-La, itu ezen . . . . ., . . . . .

*Inv. T. T. IV*, 7171: I sila<sub>4</sub>-du, ki-Na-šag<sub>5</sub>-ta, má UD-ZAL-La, é-gal-la ba-(envelope)

tur<sub>5</sub>, gîr Ur-<sup>d</sup>Gál-alim, itu ezen-<sup>d</sup>Ba-ba<sub>6</sub>, šulgi 46.



Inv. T. T. IV, 7625: "3 vêtements *bar-túg*, 3 vêtements *níg-bi(l)*, *má UD-ZAL-LA*, prélevés: Ba-zi, date ISA, p. 326, e)".

Inv. T. T. IV, 8119: "dépense d'étoffes *bar-túg* et *níg-bil-uš*: *má UD-ZAL-LA*. Autorité Ba-li. Prélevé: Ur-nigin-gar", date as 7625, cp. 8121; Šulgi ("éttoffe *lum-za-uš*").

Inv. T. T. V, 6775: see above.

Pinches, *Amherst*, 22: 130 giš(!) sum-sikil, *má UD-ZAL-LA*, *é-gal-la* ba-an-tur<sub>5</sub>, maš-da-ri-a lugal, gir Ur-bàd-dúr-ra, itu dir še-kin-kud, Šulgi, 46.

Reisner, Tu. 114, VI: quantities of *še* for, respectively, *é-dub-ba*, *sá-dug<sub>4</sub>* <sup>1</sup>*Dumu-zi*, *níg mu<sub>10</sub>-us-sa*, *Uri(ki)-šè*, *še* for the *gab-šu-gar*, and *giš ma-gunu-a gur*, *má UD-ZAL-LA*.

CT. V, pl. 47 (19742), III: *še-bi* 63 gur, *dub-bi* 9, *má UD-ZAL-LA*.

CT. X, pl. 21 (14308), IV: 36 geme ud-I-šè, á *sá-dug<sub>4</sub>* ninda ki-a-nag aman-dingir,  
4 geme ud-I-šè, á zíd gúg *má UD-ZAL-LA*, kin-dingir-ra-ta.

In addition to the texts just cited, the following here published for the first time, must be added, all from the Harvard Museum:

No. 6819: given above.

No. 6689: 5 dida-imgaga, 10 dida sig<sub>5</sub>, kaš 3/30 lugal-... , ki-Nin-a-na-ta, *má UD-ZAL-LA*, *é-gal-la* ba-tur<sub>5</sub>, šà Unu(ki), itu mu-šu-ul, Šulgi 44.

No. 6259: pisan dub-ba, a-šà dù-dù-a, lú mar-sa, sag-ṭu, ka-gur<sub>7</sub>, gal-ni, dub-sar gud udu, gir-si-ga, é-<sup>a</sup>Nin-gir-su, ù <sup>a</sup>Ba-ba<sub>6</sub>, uku-uš pa-te-si, ni-du<sub>8</sub>-me, *má UD-ZAL-LA*, i-gal.

It would seem that the full form of the phrase is that which occurs only on *Inv. T. T.* 6209: *má UD-ZAL-LA-šè*. Genouillac (ad *Inv. T. T.* no. 6775) suggested "peut-être *má-lah zal-la*". But elsewhere on Lagash tablets, always *má-lah<sub>4</sub>*, and so *ud-zal-la* is to be preferred in this context.

*ud-zal-la* occurs on Ur III tablets only in time-reckonings such as *itu x ud y zal-la*, discussed by Schneider in *An.Or.* 13, pp. 115 ff. He decides against the usually adopted meaning: "am Morgen, au matin". But in the context of the above tablets we may choose between "The ship »Morning«", given by Pinches (*Amherst*, p. 42), or "brilliant" and the like.

On five of the tablets *má UD-ZAL-LA* is associated with the palace (*é-gal*). On one tablet (*Inv. T. T.* IV, 7171) the palace is mentioned, but not the boat. The omission is supplied on the "envelope". It would appear that the tablets are records of objects (geese, birds, lambs, garments or materials, onions, dates and date-palm) brought into the palace, and specifically for the boat *UD-ZAL-LA*.

One tablet (Pinches, no. 22) defines the objects as *maš-da-ri-a lugal*, i. e. "Festgabe" (Deimel *Orientalia*, 26, p. 26) of the king.

We may surmise that the *má* was a cult object. For *má* of deities on Ur III tables see Schneider *An. Or.* 19 (1939) : Anna (no. 2, B. 8), Baba (no. 39, 19), Dumuzida (no. 83, 9), Enki (no. 107, 7), Narua (no. 319, 3), Ningirsu (no. 397, 18), Nina (no. 509, 31) Sin(?) (no. 546, 6). But to *má An-na* only are offerings made, and to *ma-gur<sub>8</sub>* (cp. *Inv. T. T.* III, 5280, col. 11, 9). On our tablets there is no clear evidence that the *má UD-ZAL-LA* is associated with any special deity. Nannar, perhaps? cp. "two oxen (to) Nannar when the boat enters from *akitu*" (*má a-ki-ti-ta tur<sub>5</sub>-ra*, which Legrain *TRU*, 370, translates "sort de", and Deimel, *Pantheon Nannar* "exit"). Was there a boat in the *akitu* chapel? a sort of shrine? The existence of shrines in the form of a boat is known in ancient Near East. For details we may refer to the articles by M. A. Canney in the *Gaster Anniversary Volume, Occident and Orient* (1936), pp. 50 ff., and *Journal of the Manchester University Egyptian and Oriental Society*, no. XXI (1937) pp. 45 ff.

I beg to acknowledge here my debt to the Curator of the Harvard Semitic Museum for permission granted before the war to publish the tablets from that collection.

---

## DER CHURRITISCHE MYTHUS VOM SCHLANGENDÄMON HEDAMMU IN HETHITISCHER SPRACHE

Von *Johannes Friedrich*, Leipzig.

Mehr als 33 Jahre sind vergangen, seit B. Hrozný den ersten vorläufigen Bericht über seine Erschliessung der keilschriftlich-hethitischen Sprache und seine Erkenntnis von deren indogermanischem Charakter in die wissenschaftliche Welt hinausschickte (Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 56, Dezember 1915, S. 17—50). Der neue Forschungszweig der Hethitologie, den er damit als bescheidenes Pflänzchen in die Erde senkte, ist seitdem zu einem mächtigen Baume herangewachsen, der sich den anderen Zweigen der Orientalistik und Altertumswissenschaft ebenbürtig anreihet. Auch den besonderen Charakter der inzwischen gleichfalls wenigstens teilweise erforschten Sprache der Churriter hat Hrozný in dieser Erstlingsschrift schon erkannt und die kulturelle Bedeutung dieses Volkes für die Hethiter wenigstens geahnt. Zum Zeichen dafür, wie weit es die von Hrozný begründete Wissenschaft inzwischen gebracht hat, sei ihm daher die folgende Textbearbeitung aus dem hethitisch-churritischen Grenzgebiet mit den herzlichsten Wünschen für eine noch recht lange und erspriessliche wissenschaftliche Arbeit dargebracht.

Die letzten Jahre haben uns in der Kenntnis der churritischen Sagenwelt, die in Boğazköy in hethitischer Übersetzung überliefert ist, ein beträchtliches Stück gefördert. Den Hauptanteil an dieser Leistung hat Güterbock mit seiner grundlegenden Bearbeitung der Kumarbi-Mythen.<sup>1)</sup> Dann hat der Verfasser dieses Artikels die Geschichte von Appu und seinen beiden Söhnen, das Märchen vom Sonnengotte, der Kuh und dem Fischer-ehepaar sowie die Sage vom Jäger Kešši in ZA 49 (im Druck) bearbeitet. Zwei vereinzelte Bruchstücke von den Berggottheiten Pišaiša und Wašitta hat der Verfasser in der Bossert-Festschrift (im Druck) mitgeteilt. So bleiben nur die dürftigen Reste des Mythos vom gefräßigen Schlangendämon Hedammu unbearbeitet übrig. Daß er noch keinen Bearbeiter gefunden hat, ist beim Zustand der Bruchstücke verständlich.

---

<sup>1)</sup> Güterbock, Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos, aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt (= Istanbul Schriften Nr. 16; Zürich—New York 1946).

Andererseits ist kaum zu erwarten, daß sich die Zahl der Fragmente vermehren wird.<sup>2)</sup> Wir müssen uns also mit dem Vorhandenen begnügen und versuchen, diesen abgerissenen Stückchen einen Sinn abzugewinnen.

Angebahnt ist das Verständnis durch Güterbock, der in *Orientalia* NS 12 (1943) S. 343 f. die einzelnen Fragmente besprochen und in *Kumarbi* S. 116—118 versucht hat, diese in einen geordneten Zusammenhang zu fügen. Auf diesen Ergebnissen weiterbauend soll im Folgenden eine Gesamtbearbeitung der Hedammu-Fragmente zur Benutzung durch den Religiionshistoriker versucht werden. Meine Arbeit an diesen spröden Textstücken ähnelte sehr der früheren an den hethitischen Gilgamesch-Fragmenten.<sup>3)</sup> Nur hatte man dort noch den Vorteil der Kenntnis des babylonischen Gilgamesch-Epos, in dessen großen Rahmen sich die hethitischen Stücke, auch wenn sie dort unbekannte Episoden behandelten, doch einordnen mußten. Nur aus der Kenntnis des babylonischen Epos hat man z. B. den Stückchen von Gilgamesch und dem Jäger (KUB VIII 56, Nr. 2 meiner Bearbeitung) oder von Gilgamesch und Ištar (KUB VIII 58, Bearbeitung Nr. 7) einen Sinn abgewinnen können. Beim Hedammu-Mythos ist man deshalb ungünstiger gestellt, weil auch der Gang der Handlung erst aus den Bruchstücken zu gewinnen ist. So stellt denn die folgende Bearbeitung einen Versuch dar, der sich durchaus nicht schmeicheln kann, alle Rätsel gelöst zu haben.

Die Grundlinien im Gange der Erzählung dürfte Güterbock, *Kumarbi* S. 116—118 klargestellt haben. Zunächst wird die Gefräßigkeit des Dämons anschaulich geschildert, die das Land zugrunde richtet. Aus einem noch nicht recht ersichtlichen Anlaß entschließt sich die Göttin Ištar, diesem Treiben Einhalt zu tun. Sie badet und schmückt sich und begibt sich ans Meer, den Wohnort Hedammus. Dort läßt sie den Hedammu ihre nackten Glieder sehen. Hedammu beginnt ein Gespräch mit Ištar, und endlich haben deren Bemühungen den gewünschten Erfolg: der Dämon frißt nicht mehr. Manche Einzelheiten und vor allem der Ausgang der Geschichte bleiben dunkel.

Unter Voraussetzung dieser Grundzüge der Handlung lassen sich die meisten Fragmente in einen geordneten Zusammenhang bringen. Der Anfang ist durch KUB VIII 67 gegeben. Auch KUB VIII 64 scheint vom Fressen des Dämons und der dadurch verursachten Hungersnot zu sprechen. Als nächstes Stück reiht sich KUB XXXIII 84 an, dessen Wortlaut an das erste Fragment anklingt und gleichzeitig zu Ištar überleitet. KUB XXXIII 88 (mit dem Duplikat IBoT II 135) zeigt Ištar im Bade und bei

<sup>2)</sup> Von den unveröffentlichten mythischen Bruchstücken, die mir Otten mit gewohnter Hilfsbereitschaft mitgeteilt hat, habe ich wenigstens Bo 4707 zum Hedammu-Mythos stellen können.

<sup>3)</sup> Vgl. dazu Verf. ZA NF 5 (1929) S. 1 f.





- (19) [ *mi?-l]i?-it GIM-an kat-ta<sup>c</sup> pa-aš-ki[-iz-zi]*  
 (20) [ *G]IM-an li-el-li pa-a-i*  
 (21) [ *-l]u a-da-an-na zi-en-n[-iz-zi]*  
 (22) [ *-z]i? nu 98? ..[ ]*  
 (23) [ *] -z[i ]*

Unterer Rand.

## 2. KUB VIII 64.

Anfang abgebrochen.

- |        |                                                 |   |
|--------|-------------------------------------------------|---|
| (1) [  | <i>NA<sub>4</sub>]ARA ma-a-an ..[</i>           | ] |
| (2) [  | <i>-k]án KUR . KUR<sup>MES</sup>-aš an[-da?</i> | ] |
| (3) [  | <i>MU]šHé-dam-mu-un<sup>d</sup>[</i>            | ] |
| (4) [  | <i>-]ri a-ru-ni EGIR-..[</i>                    | ] |
| (5) [  | <i>n]u-uš-ši-kán ka-a-aš-ti [</i>               | ] |
| (6) [  | <i>ka?-ni?-in?-]ti[-ká]n? a-ri nu-uš-š[i</i>    | ] |
| (7) [  | <i>ú?-]e?-ik ma-a-an-ma-aš-š[i</i>              | ] |
| (8) [  | <i>z]i-ik-ma-at am-m[u-uk</i>                   | ] |
| (9) [  | <i>] GUD e-iz-za-a[z-zi</i>                     | ] |
| (10) [ | <i>] e-iz-za-i [</i>                            | ] |
| (11) [ | <i>]MES LI.[IM?.TI?-li?</i>                     | ] |
| (12) [ | <i>] (Spuren) [</i>                             | ] |

Fortsetzung abgebrochen.

## Ištars Vorbereitungen zur Ablenkung des Dämons.

### 3. KUB XXXIII 84.

Anfang abgebrochen.

- |       |                                                                                        |   |
|-------|----------------------------------------------------------------------------------------|---|
| (1) [ | <i>] (Spuren) [</i>                                                                    | ] |
| (2) [ | <i>..]. -uš na-..[</i>                                                                 | ] |
| (3) [ | <i>-]nu? i-ia-at ma-a[h?-</i>                                                          | ] |
| (4) [ | <i>-]tar<sup>GIŠ</sup>ša-hi-in<sup>GI</sup>š</i>                                       | ] |
| (5) [ | <i>] -da a-aš-ši-ia-tar<sup>GIŠ</sup>š[a-</i>                                          | ] |
| (6) [ | <i>-]la-an KAŠ?<sup>9)</sup> iš-taḥ-ta nu-kán[</i>                                     | ] |
| (7) [ | <i>na-an?] te-eš-ḥa-aš e-ip-ta na-aš GUD-aš?<sup>10)</sup> [</i>                       | ] |
| (8) [ | <i>ku-i]t-ki ka-ni-iš-zi nu NE . ZA . ZA ḥar-zi[-ia-lu-uš? . . . .] <sup>11)</sup></i> | ] |

<sup>9)</sup> Auf Photo unklarer als in der Edition.

<sup>10)</sup> Nach Photo wahrscheinlich so.

|        |                                       |   |
|--------|---------------------------------------|---|
| (19) [ | ] wie [Hon]ig(?) schlürft er hinunter |   |
| (20) [ | w]ie er . . . . . gibt                |   |
| (21) [ | ] zu essen aufhö[rt]                  |   |
| (22) [ | ] und 98(?) [                         | ] |
| (23) [ |                                       | ] |

Unterer Rand.

## 2. KUB VIII 64.

Anfang abgebrochen.

|                                       |                             |   |
|---------------------------------------|-----------------------------|---|
| (1) [                                 | ] wie einen Mühlstein [     | ] |
| (2) [                                 | ] in den Ländern [          | ] |
| (3) [                                 | ] den Hedammu [             | ] |
| (4) [                                 | ] zum Meere zur[ück?        | ] |
| (5) [                                 | u]nd ihm zur Hunger(snot) [ | ] |
| (6) [zum Durs]te(?) wird es, und ih[m |                             | ] |
| (7) [                                 | fo]rdere! Wenn ihm aber [   | ] |
| (8) [                                 | ]du aber es mi[r            | ] |
| (9) [                                 | ]ein Rind ißt er[           | ] |
| (10) [                                | ] iß(t?) [                  | ] |
| (11) [                                | ] tau[sendfach?             | ] |
| (12) [                                |                             | ] |

Fortsetzung abgebrochen.

## Ištars Vorbereitungen zur Ablenkung des Dämons.

### 3. KUB XXXIII 84.

Anfang abgebrochen.

|       |                                                                |   |
|-------|----------------------------------------------------------------|---|
| (1) [ |                                                                | ] |
| (2) [ | u]nd sie [                                                     | ] |
| (3) [ | ] machte er(sie?) [                                            | ] |
| (4) [ | ] šaḫi-Holz [                                                  | ] |
| (5) [ | ] Liebreiz [                                                   | ] |
| (6) [ | ] Bier kostete(??) er und [                                    | ] |
| (7) [ | und ihn?] ergriff Schlaf und er Rind [                         | ] |
| (8) [ | etw]as ausfindig macht und Frösche (und) Eid[echsen . . . . .] | ] |

<sup>11)</sup> Nach dieser Zeile auf Photo deutlicher Trennungsstrich.



- (9) [na?-aš? me?-mi?-i] š-ki-u-an da-iš ša-ra-a-kán nam-ma . i[ ]  
(10) [ .. ták?-ša[-a]n? iš??<sup>12</sup>)-tar-na e-hu 100000?-aš-kán?  
ha[r-zí-ia-lu-uš?] ]  
(11) [hu?-i?-tar?-r]a? tág-na-za šal-la-an-na-i <sup>d</sup>IŠTAR-iš-ma-a[š?-ša?-an?  
ku-ya-pi? NÍ . TE<sup>H I</sup>. A ?] ]  
(12) [ša-ra-a? a]p-pí-iš-ki-iz-zi <sup>MUS</sup>Hé-dam-mu-uš [ZÍ-an-za-ši-iš]<sup>13</sup>) ]  
(13) [pa-ra-]a<sup>13</sup>) ya-at-ku!-uš-ki-iz-zi nu LÚ-na-tar[-še-it? ]  
(14) [ za?]?-ah̄-ḫi-iš-ki-iz-zi 1 ME + 30 URU<sup>AŠ . AŠ . H I</sup>. A [ ]  
(15) [ -z]i šar-hu-ya-an-ti-it-ma 70 URU<sup>AŠ . AŠ . H I</sup>. A [ ]  
(16) [ -]a?-za ar-ḫa ir-ḫa-a-it-ta-at [ ]  
(17) [ -]aš?
- 
- (18) [ -a]t <sup>d</sup>IŠTAR-iš URUNe-nu-ya-a[š ]  
(19) [ ] pí-ra-an í-ia-at-ta-ri <sup>d</sup>[ ]  
(20) [ ] <sup>MUS</sup>Hé-dam-mu-uš NÍ? . TE<sup>?H I</sup>?[A? ]  
(21) [ n]a-at da-ga-a-an ḫa-tu?-ga [ ]  
(22) [ ]-za kat-ta ú-it <sup>MUS</sup>H[é-dam-mu- ]  
(23) [ ]
- 
- (24) [ -l]i? <sup>SAL</sup>Ki-el-ma A . N[A? ]  
(25) [ ] .. pa-a-i nu-kán [ ]  
(26) [ ] .. -mu EGIR-pa [ ]  
(27) [ ] <sup>MEŠ</sup>-ša-u[š ]

Fortsetzung abgebrochen.

4. Bo 4707 Vs. (?).<sup>14)</sup>

Anfang abgebrochen.

- (1) [                   ] na-aš [                   ]  
(2) [                   -] ta pa-a-u-e-[ni?  
(3) [                   <sup>M</sup>] EŠ-aš ták-ša-an-n[a  
(4) [                   ] . . na-aš-kán HUR.SAG<sup>ME</sup>[š  
(5) [                   ] še-e-šu-e-ni  
(6) [                   -u] n?-na ya-ar-ši-ia-[  
(7) [                   <sup>GI</sup>] š?ha-aš-ši-ga-aš-ma-a[n?

Fortsetzung abgebrochen.

<sup>12)</sup> Beschädigt, aber wohl so gemeint (iš- aus šA korrigiert?).

<sup>13)</sup> Zu diesen Ergänzungen s. u. S. 251.

- (9) [und er] begann zu [spr]echen(?) : „Herauf wieder [ ]  
 (10) [ ] aus der Mitte heraus komm! 100000? Ei[dechsen?]  
 (11) und [Getier?] zerrt(?) er aus der Erde. [Sobald] aber Ištar  
 [die Glieder]  
 (12) [emporh]ält, wird des Hedammu [Lust]  
 (13) sich regen und [seine] Mannheit<sup>15)</sup> [ ]  
 (14) [..] wird er [sch]lagen. 130 Städte [ ]  
 (15) [...] mit dem Bauche aber 70 Städte [ ]  
 (16) [ ] hat er begrenzt [ ]  
 (17) [ ]  
 (18) [ ] Ištar von Ninive [ ]  
 (19) [ ] geht voran [ ]  
 (20) [ ] Hedammu die Glieder(?) [ ]  
 (21) [ ] und] es zu Boden furchtbar [ ]  
 (22) [ ] herabkam, H[edammu ]  
 (23) [ ]  
 (24) [ ] Kel aber z[u ]  
 (25) [ ] gibt und [ ]  
 (26) [ ] mir zurück [ ]  
 (27) [ ]

Fortsetzung abgebrochen.

4. Bo 4707 Vs.(?).

Anfang abgebrochen.

- (1) [ ] und er [ ]  
 (2) [ ] gehen [wir(?)]  
 (3) [ ] und] zusammen [ ]  
 (4) [ ] und er Berge [ ]  
 (5) [ ] ruhen wir  
 (6) [ ] und den [...] besänftige [ ]  
 (7) [ ] der *ḥaššikka*[-Bau]m(?) aber ih[n]

Fortsetzung abgebrochen.

<sup>14)</sup> Zur unsicheren Einordnung des Fragmentes an dieser Stelle s. u. S. 251.

<sup>15)</sup> D. h. „sein Sperma“.

5. KUB XXXIII 88 (Duplikat IBoT II 135).<sup>16)</sup>

Anfang abgebrochen.

- (1) [ ]-uš? na?-.. [ ]  
 (2) [ ]-š]a?-an ti-ia-u-e-[ni ]  
 (3) [ ]-m]i? <sup>MUS</sup>Hé<-dam>-mu-un da-.. [ ]  
 (4) [ ]-mi nu-kán ma-a-an <sup>MUS</sup>H[é-dam-mu-(un...)]  
 (5) [ ]-ri ma-a-an-ma-kán <sup>MUS</sup>Hé-da[m-mu-un ....]  
 (6) [ am-m(e-el ūa-a)]š-tú[l ]
- 
- (7) [... GIM-an? me-mi-ia-u-ua-a]n-zi zi-in-ni-iš<-ki>-it<sup>17)</sup> na-aš-za [(ar-ḥa)]  
 (8) [.....pa-it? <sup>1</sup>IŠTAR-i(š-ma-kán)] I.NA É.ḪI.UŠ.SA an-da pa-i[t na-aš-kán?]  
 (9) [.....(an-da ar-ru-ma)]-an-zi pa-it nu-za a-ar<-ra>-aš-ta [.....]  
 (10) [.....-(aḥ-ta-ta IĀ.DUG.G)]A-ma-za ša-ni-iz-zi-it iš-ki-it [nu? ú-nu-ū(a-at-ta-at)]  
 (11) [(A-aš-ši-ia-tar-ma-aš-ši).....] UR.TUR<sup>MES</sup> GIM-an EGIR-an ḥu-ua-ia-an-d[a-(ri)]<sup>18)</sup>
- 
- (12) [nu <sup>1</sup>IŠTAR A.NA <sup>1</sup>Ku]-li-it-ta me-mi-iš-ki-u-an da-iš [ ]  
 (13) [ ]-ri e-ip-tin nu-kán a-ru-na-aš ar-[ ]  
 (14) [ ]..-la-za-ma gal-gal-tu-u-ri GUL-aḥ-ḥ[i-iš-ki-...]  
 (15) [ ma?]-a?-na-aš ḥa-lu-kán ku-ua-at-qa iš-ta-ma[-aš-zi?]  
 (16) [ ]...-an a-ū-um-mi-e-ni GIM-an a[-.....]
- 
- (17) [ ]-š]a?-aš <sup>1</sup>Ku-li-id-da[ ]  
 (18) [ ](Spuren) [ ]

Fortsetzung abgebrochen.

Ištar und Hedammu.

## 6. KUB XXXIII 86 + KUB VIII 66.

Kol. II.<sup>19)</sup>

Anfang abgebrochen.

- (1) [...]. kat-kat-.. [ ]  
 (2) [n]u-uš-ši GAM-an [ ]

<sup>16)</sup> Varianten des Duplikats sind mit D bezeichnet. Textstücke, die im Hauptexemplar fehlen, aber im Duplikat erhalten sind, stehen in runden Klammern.  
<sup>17)</sup> D 5 zi-in-ni-it.

5. KUB XXXIII 88 (Duplikat IBoT II 135).

Anfang abgebrochen.

- |       |                          |   |
|-------|--------------------------|---|
| (1) [ |                          | ] |
| (2) [ | ] treten [wir            | ] |
| (3) [ | ] den Hedammu [          | ] |
| (4) [ | ] und wenn den H[edammu  | ] |
| (5) [ | ] wenn aber den Heda[mmu | ] |
| (6) [ | mei]ne Schuld“.          |   |

- 
- (7) [Als .... zu rede]n aufhörte, [ging] er (sie?) weg
- (8) [....., Ištar] aber ging ins Badehaus [und]
- (9) [.....] zum Waschen ging sie hinein und wusch sich und
- (10) [.....] machte sie sich, mit wohlriechendem Feinöl aber salbte sie  
sich, [und sie schmü]ckte sich.
- (11) Liebreiz [und Schönheit?] aber laufen wie Hündlein hinter ihr her.

- 
- |                                                       |                                                      |
|-------------------------------------------------------|------------------------------------------------------|
| (12) [Und Ištar] begann, [zu Ku]litta zu sprechen: „[ | ]                                                    |
| (13) [                                                | ] ergreift und Meer[                                 |
| (14) [                                                | ] .... schlag[t] das <i>galgalturi</i> -Instrument [ |
| (15) [                                                | we]nn er irgendwie Botschaft vernim[mt               |
| (16) [                                                | ] .... sehen wir wie [ ..... ]                       |
- 
- |        |                  |   |
|--------|------------------|---|
| (17) [ | ] .... Kulitta [ | ] |
| (18) [ |                  | ] |

Fortsetzung abgebrochen.

Ištar und Hedammu.

6. KUB XXXIII 86 + KUB VIII 66.

Kol. II.

Anfang abgebrochen.

- |                        |               |   |
|------------------------|---------------|---|
| (1) [                  | ] überschütt[ | ] |
| (2) und zu ihm hinab [ |               | ] |

<sup>18)</sup> D 10 [*hu-ua-i*]a-an-ta-ri.

<sup>19)</sup> Duplikat hierzu ist Bo 4707 Rs.; Abkürzung E. Im Hauptexemplar fehlende, aber in E erhaltene Stücke stehen in runden Klammern.

- (3) *nu* <sup>d</sup>*IŠTAR*-iš *ka*[*t-ta a-ru-ni? pa-it?*] ]
- (4) *nu-kán* <sup>MUS</sup>*Hé-da*[*m-mu-un? a-uš-ta? na-aš-kán?*] ]
- (5) *A<sup>HI</sup>. A-aš* *ḫal-lu-ua-aš* *ḫu-u-*[*ua-an-ḫu-eš-na-aš? an-da? e-eš-ta?*] ]
- 
- (6) *nu* *GIM-an* <sup>MUS</sup>*Hé-dam-mu-u*[š? ] *-(zi)* ]
- (7) *nu-kán* <sup>MUS</sup>*Hé-dam-mu-uš* *d[a-* ]
- (8) *ḫu-u-ua-ḫu-eš-na-az<sup>20</sup>* *SAG . DU-a*[*n kar-ap-ta?*] ]
- (9) *nu* <sup>d</sup>*IŠTAR-in* *a-uš-ta* <sup>d</sup>*IŠTAR-i*[š-*ma? A . NA* <sup>MUS</sup>*Héda(m-mu*  
*IGI-an-da)*] ]
- 
- (10) *Ní . TEMES* *ne-ku-ma-an-ta ša-ra-*[*a (e-ip-t)a*]<sup>21</sup>) ]
- 
- (11) [<sup>MUS</sup>*Hé-dam-mu-uš* *INIM<sup>MEŠ</sup>-ar* <sup>d</sup>*IŠTAR-li* *me-mi-*[*iš-ki-ua-an*  
*da-iš*]<sup>22</sup>) ]
- (12) [*zi-i(q-qa-za)*] *ku-iš* *DINGIR<sup>LIM</sup>-iš* *nu* *Ú . UL* [ ]
- (13) [ ] *e-ri-iz-za-aš-ti<sup>23</sup>*) *nu-kán a-ru-ni-k[án* ]
- (14) [ ] *. .<sup>24</sup>*) *nu-uš-ši A . NA* *GUD . MAḪ* *ma-aḫ-ḫa[-an* ]
- (15) [ ] *. . .-ia* *Ú . UL* *š[a-* ]
- (16) [ ] (Spuren) [ ]

Fortsetzung abgebrochen.

Kol. III.

Anfang abgebrochen.

- (1) [ *t*] *i?-ia[-u?-]ar* [ ]
- 
- (2) [<sup>MUS</sup>*Hé-dam-mu-uš* *INIM<sup>MEŠ</sup>-ar* *A . NA* <sup>d</sup>*IŠTAR*  
*me-mi-i*[š-*ki-u-ua-an da-a-iš*] ]
- (3) *ku-iš-za* *SAL-na-aš* *zi-ik* <sup>d</sup>*IŠTAR-iš* *A . NA* <sup>MUS</sup>*Hé-d[ám-mu*  
*EGIR-pa?*] ]
- (4) *me-mi-iš-ki-u-ua-an da-a-iš* *am-mu-uk-za* *SAL**Ki-el* *ḫar-t[a . . .]* ]
- (5) *nu-mu!* *ša-ra-ú-ua-ar* *GIM-an* *ḪUR . SAG<sup>MEŠ</sup>-uš* *la-aḫ-ḫur-nu-uz-z*[*i*  
*pi-eš-ta??*] ]
- (6) *me-mi-iš-ki-zi-at* <sup>d</sup>*IŠTAR-iš* *ḫa-li-ih-l*[*a-at?-ti?-mu?? i-it??*] ]
- (7) *A . NA* <sup>MUS</sup>*Hé-dam-mu* *na[-a]n?* *me-mi-ni-it* *ua . .* [ ]
- (8) <sup>25</sup>) *n*[*i!-in!-g[a!-]nu!-uš!-ki-iz-z*]<sup>26</sup>) ]
- 
- (9) <sup>MUS</sup>*Hé-dam-mu-uš* <sup>d</sup>*IŠTAR-li* *me-m*[*i-iš-ki-u-ua-an da-a-iš*] ]
- (10) *ku-iš-za* *SAL-na-aš* [*n*] *u?-za-kán* *a*[*z?-*] ]

<sup>20</sup>) E 3 [*ḫu-u-ua-*] *ḫu-e-eš-na[-az]*.

<sup>21</sup>) E 6 *pa-ra-a e-ip-t[a]*.

<sup>22</sup>) E 7 [<sup>MUS</sup>*Hé-dam-mu-uš* *A . NA* <sup>d</sup>*IŠTAR* *EGIR-pa* [*me-mi-iš-ki-ua-an da-a-iš*].

<sup>23</sup>) E 9 [*e-*] *ri-iz-za-aš-la*.

<sup>24</sup>) In die Lücke zu Anfang gehört wohl das in E 10 erhaltene Stückchen [*n*] *u-za ḫa-az-z[i . . .]*.

- (3) und Ištar [ging] hi[nab zum Meere ]  
 (4) und [sah den] Hedammu, und er ]  
 (5) [war] in den tiefen Wasserwo[gen drin].

- (6) Und als Hedammu [ ]  
 (7) da Hedammu [ ]  
 (8) aus der Woge [hob? er] den Kopf[ ]  
 (9) und erblickte die Ištar, Ištar [aber] hielt [dem Hedammu] gegenüber  
 (10) die nackten Glieder empo[r<sup>27</sup>].

- (11) Hedammu [began], die Worte zu Ištar zu spr[echen] :<sup>28</sup>)

- (12) „Was für eine Gottheit (bist) [du]? Nicht [ ]  
 (13) [ ] ..... und im Meere [ ]  
 (14) [ ] und ihm wie zum Edelrind [ ]  
 (15) [ ] ..... nicht [ ]  
 (16) [ ] (Spuren) [ ]

Fortsetzung abgebrochen.

Kol. III.

Anfang abgebrochen.

- (1) [ ] treten(?) [ ]

- (2) [H]edammu [began], die Worte zu Ištar zu spre[chen] :

- (3) „Wer von den Frauen (bist) du?“ Ištar begann, dem Hed[ammu]

- (4) zu [erw]idern: „Mich hatte Kel bei sich;  
 (5) und sie [gab?] mir wie eine Aufgabe(?) die Berge zum Opfertisch(?).

- (6) Das sagt sie: „Ištar, [du] mach[st mir] Schande(?). [Geh(?)]  
 (7) zu Hedammu und durch ein Wort [überrede(?)] ihn;  
 (8) er(?) wird [dich?] satt trinken lass[en ].“

- (9) Hedammu [began], zu Ištar zu sp[rechen] : „ ]  
 (10) Wer von den Frauen ..... [ ]

<sup>25</sup>) Davor in KUB VIII 66 Rest der über den Rand geschriebenen Zeile 8 von Kol. I [...-]a-lu-uš (= har-zi-ja-lu-uš 1, 14?; vgl. S. 232 f. 247).

<sup>26</sup>) Das Wort ist leicht beschädigt, doch ist die Lesung aller Zeichen nach dem Photo sicher.

<sup>27</sup>) E 6 „hervor“.

<sup>28</sup>) E 7 „[Hedammu begann, d]er Ištar zu erw[idern]“.

- (11) *am-mu-uk a-[..]-za-ra-aš ħa-[..... <sup>a</sup>IŠTAR-iš? A.NA?*  
<sup>MUS</sup>*Ĥé-dam-mu?* ]
- (12) [INIM <sup>MEŠ</sup>-a]r? *me-mi-iš-ki-[u-ua-an da-a-iš* ]
- (13) [.....]-da *ta-ra-aš-ká[n-* ]
- (14) [me-]mi-iš-ki-it [ ]
- (15) *nu-ua ša-ra-a ..*[ ]
- (16) *še-ir ħu-u-i[-* ]
- (17) <sup>a</sup>IŠTAR [ ]

(18) (Spuren) [ ]

Fortsetzung abgebrochen.

### 7. KUB XXXIII 83.

Anfang abgebrochen.

- (1) <sup>MUS</sup>*Ĥé-dam-mu[-* ]
- (2) *zi-ik SAL-n[a-aš* ]
- (3) *nu-ut-ta ..*[ ]
- (4) *ħar-ša-la-a[n* ]
- (5) *nu?-ua?<sup>29</sup>) ..* [ ]

Unterer Rand.

### Ištars Erfolg.

### 8. KUB VIII 65.

Anfang abgebrochen.

- (1) [ ] *mi-i-k[i* ]
- (2) [ ] *n]a-aš-kán GIM-an mi-i-ki[...]*
- (3) [ ] *e]-ku-uz-zi-ia Ū . UL ku-it[-ki* ]
- (4) [ ] *n]a?-an ħu-u-ua-an-za tar-ma-an a[z-....]*
- (5) [ ] *š]a-ra-a A.NA <sup>a</sup>El-li-e[l* ]
- (6) [ ] *Ū . UL na]m-ma e-iz-za-i e-ku-uz-z[i* ]
- (7) [ ] *]an Ū . UL ku-iš-ki nu n[e?-pí?-ši?* ]
- (8) [ ] *]kán a-ru-ni kat-ta-an [* ]
- (9) [ ] *] A.NA <sup>MUS</sup>Ĥé-dam-m[u* ]
- (10) [ ] *]pa-aš-ki-iz-zi* ]

<sup>29</sup>) Nach Photo wahrscheinlich so; etwas verdrückt.





- (11) [ -] *hur* <sup>a</sup>*IŠTAR*-iš *ka*[*t?*-*ta?*] ]  
 (12) [ ]-*ha* *i-ia-az-zi* <sup>a?</sup>[ ]  
 (13) [ -*t*] *a nu-za-kán a-ru-na-aš* [ ]  
 (14) [*ha?*?-*a*] *z-zi-ik-ki-iz-zi ma-a-an* <sup>a</sup>[ ]  
 (15) [*nu*]-*za PA . NI ZI-ŠU me-mi-iš-ki-u-ua-an* [*da-a-iš*] ]  
 (16) [*k*]*u-iš-ua-kán DINGIR<sup>LUM</sup> a-ru-na-za GAM-an* [*ša-ra-a? . . . . .*] ]  
 (17) [*n*]*u-ua URU<sup>AŠ . AŠ . HI . A</sup> dan-na-ra-an-du-uš* [ ]  
 (18) [*ku*]-*it-ma-an-za* <sup>MUS</sup>*Hé-dam-mu-uš* . . [ ]  
 (19) [<sup>a</sup>]*IŠTAR-iš-ma-kán a-ru-ni p[a?-it? GIM-an-ma?* <sup>MUS</sup>*Hé-dam-mu-uš?*] ]  
 (20) <sup>a</sup>*IŠTAR-in a-uš-ta nu* <sup>M</sup>[<sup>US?</sup>*Hé-dam-mu-uš?*] ]  
 (21) *nu ne-pi-iš ša-ra-a* [ ]  
 (22) *na-aḥ-mi-uš* <sup>a</sup>*Il*-[ ]

Fortsetzung abgebrochen.

### Fragment unsicherer Einordnung.

#### 9. KUB XXXIII 85.

Anfang abgebrochen.

- (1) [ -*l*] *a?-a-iš a*[*p?*- ]  
 (2) [ <sup>MUS</sup>] *Hé-dam-mu a-ru*[-*n* . ]  
 (3) [ ] <sup>a</sup>*še-ir-ta-ap-šu*[-*ru-ḫi*<sup>30</sup>) ]  
 (4) [ <sup>M</sup>] <sup>US</sup>*Hé-dam-mu har*-[ ]  
 (5) [ -] *an da-iš iš*-[ ]  
 (6) [ *U*] *R? . SAG-in* <sup>a</sup>*In*[- ]  
 (7) [ -*l*] *i? šu-un-ni-z*[*i* ]  
 (8) [ ] . . . . *nu-za AMA-I*[*A* ]  
 (9) [ *z*] *i-ik-ma-kán* [ ]  
 (10) [ ] (Spuren) [ ]

Fortsetzung abgebrochen.

<sup>30)</sup> Zur Ergänzung dieses Namens s. u. S. 254.

- |                                                     |   |                   |   |
|-----------------------------------------------------|---|-------------------|---|
| (11) [                                              | ] | ... Ištar h[inab? | ] |
| (12) [                                              | ] | .. macht er [     | ] |
| (13) [                                              | ] | und Meer[         | ] |
| (14) [sch]lägt(?) er immer wieder. Als [            |   |                   | ] |
| (15) da [begann er], zu sich selbst zu sprechen: „[ |   |                   | ] |
| (16) Welcher Gott aus dem Meere unten [herauf       |   |                   | ] |
| (17) und die leeren Städte [                        |   |                   | ] |
| (18) sobald Hedammu [                               |   |                   | ] |
| (19) g[ing] Ištar zum Meere. [Als aber Hedammu]     |   |                   |   |
|                                                     |   |                   |   |
| (20) die Ištar sah, da [Hedammu?                    |   |                   | ] |
| (21) und zum(?) Himmel empor [                      |   |                   | ] |
| (22) ich fürchte sie, die .. [                      |   |                   | ] |

Fortsetzung abgebrochen.

### Fragment unsicherer Einordnung.

9. KUB XXXIII 85.

Anfang abgebrochen.

- |        |   |                      |   |
|--------|---|----------------------|---|
| (1) [  | ] | ..... [              | ] |
| (2) [  | ] | Hedammu Mee[r        | ] |
| (3) [  | ] | šertapšu[ruhi        | ] |
| <hr/>  |   |                      |   |
| (4) [  | ] | Hedammu [            | ] |
| (5) [  | ] | en begann er [       | ] |
| (6) [  |   | den H]elden In[-     | ] |
| (7) [  |   | ] füllt e[r          | ] |
| (8) [  |   | ] und meine Mutter [ | ] |
| (9) [  |   | ] du aber [          | ] |
| (10) [ |   |                      | ] |

Fortsetzung abgebrochen.

## Erläuterungen.

## 1. KUB. VIII 67.

Zu diesem Fragment s. schon Güterbock *Orientalia* NS 12 (1943) S. 343; Kumarbi S. 116. Nach dem Inhalte möchte man dieses Bruchstück an den Anfang der Erzählung stellen, weil in Z. 3 f. der Ort der Handlung einleitend angegeben scheint. Die Krümmung des Tafelstückes und der Doppelstrich am Kolumnenende sprechen allerdings dafür, daß das Stück dem Ende einer 4. Kolumne angehört (so schon Güterbock, Kumarbi S. 116<sup>1)</sup>) was schlecht zum Anfang einer Erzählung zu passen scheint. Aber wir wissen ja nicht, ob nicht die Hedammu-Geschichte im Rahmen eines größeren Mythos erzählt worden ist oder etwa, wie bei der Geschichte von Sonnengott und Kuh, der Tafelanfang durch ein anderes Literaturwerk ausgefüllt war.

Zu den Ortsnamen Kummija und Duddul s. Verf. *Orientalia* NS 9 (1940) S. 206<sup>2)</sup>, Güterbock, *Kum.* S. 61 f. Ihre Lage ist nicht eindeutig sicher, doch gehören sie jedenfalls in das nördliche oder nordwestliche Mesopotamien, also zweifellos in churritisches Gebiet.

In dem zerstörten Anfang von Z. 5 f. scheint die Geburt des Hedammu<sup>31)</sup> erwähnt zu sein, in Z. 6 f. wohl seine Erziehung<sup>32)</sup> durch Personen, die uns unbekannt bleiben. Unklar bleibt auch, warum man ihn in Z. 7 in Oel setzt (damit er eingefettet und geschmeidig besser im kalten Wasser schwimmen kann?). In Z. 8 setzt man ihn schließlich in das Wasser als sein künftiges Element.

Z. 8. *E.EN.ZI*[<sup>HIA</sup>?] habe ich so als akkadisches Wort genommen, weil mir kein ähnliches hethitisches und auch kein anklingendes Ideogramm bekannt ist, während akkad. *enzu* „Ziege“ (hier im Akk. Plur.) als Nahrung für die gefräßige Schlange in den Zusammenhang paßt.

Z. 9. *ekunima-* „Kälte“ (Götze *KlF* 1 S. 186; Verf., *Heth. Elem.* I § 49 f) bzw. „Kühle“ (2 *BoTU* 9 IV 9 f. im Gegensatz zu *handāiš* „Hitze“; vgl. Verf. *IF* 49 (1931) S. 230<sup>1)</sup>) dürfte hier, wo von einem Apfel<sup>33)</sup> die Rede ist, im Sinne von „Kühlung, Erfrischung“ zu fassen sein. *mān* „wie“ ist reichlich belegt (Sommer *AU* S. 126<sup>1)</sup>; *HAB* S. 75 f.). Wie man einen Apfel nur nebenher als Erquickung, nicht als vollwertige Nahrung genießt, so hält es Hedammu mit den Ziegen, und seine Hauptmahlzeit folgt erst noch.

<sup>31)</sup> Der Name des Hedammu ist sprachlich noch nicht erklärt, aber wohl kaum = *ḥi-i-dam* KUB XXVII 38 IV 20, wie Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites* (Paris 1947) S. 49 annimmt.

<sup>32)</sup> Zu *šallanu-* „groß ziehen“ s. Sommer *HAB* S. 73 f.

<sup>33)</sup> Zu *GIŠHAŠHUR* „Apfel“ (neben „Apfelbaum“, was hier nicht in den Zusammenhang paßt) s. Verf. *Bossert-Festschrift*.

Z. 12 f. Zu dem hier angenommenen *UL kišari* „es ist nicht möglich“ s. Verf. ZA NF 5 (1929) S. 46.

Z. 14. Zu *har-zi-ia-lu-uš* kann der Zeilenrest [...-] *a-lu-uš* KUB VIII 66 (unten Nr. 6) I 8 Duplikat sein. Zu NE.ZA.ZA „Frosch“ s. Landsberger, Fauna S. 30 f. 140 f.

*harziāla-* muß, da hier mit NE.ZA.ZA<sup>HLA</sup> „Frösche“ parallel, ein ähnliches Tier sein, das (falls am Anfang [*i?-da?-*] *a?-la-mu-u-uš* richtig ergänzt ist) „böse“, d. h. schädlich, sein konnte. Das Wort ist nur noch KUB XV 39 + IBoT II 109 (Ritual gegen Zank in der Familie) II 21 belegt, jedoch hilft dort der Zusammenhang, wie mir scheint, zum endgültigen Verständnis. Die „Alte“ beschwört dort die „böse Zunge“, d. h. Verleumdung, indem sie an einen *harziāla-* rote und blaue Wolle bindet, das Tier über den beiden Opferherren schwenkt und dazu spricht:<sup>34)</sup>

(25) *kar-ap*...<sup>35)</sup> *pīt-ti-ia-li-iš* *GiR-aš i-d[a-a-lu-un]*

(26) *EME-an nu-ua-ra-an iš-ki-ša-az kar-ap-du*

(27) [*Iš. T*] *U*<sup>36)</sup> *EME<sup>HLA</sup> -šU-ia-ua-ra-an kar-ap-du*

(28) [*i-da-a-lu*] *KA* × *U-iš i-da-a-lu-un EME-an*

„hebe (weg), flinker Fuß,<sup>37)</sup> die b[öse] Zunge, und er soll sie von hinten (weg)heben, auch soll er sie [mi]t seinen Zungen (weg)heben, [den bösen] Mund, die böse Zunge“. Darnach hat das Tier zwei Charakteristika, einen flinken<sup>38)</sup> Fuß und eine gespaltene Zunge, die als doppelte Zunge wirken kann (daher der Plural *EME<sup>HLA</sup> -šU* Z. 27). Diese Doppelzüngigkeit macht das Tier offenbar besonders „sympathetisch“ zur Aufnahme der „bösen Zunge“. Alle Argumente zusammen scheinen mir ziemlich eindeutig für die blitzschnelle, züngelnde Eidechse zu sprechen. Deren Schädlichkeit besteht vermutlich darin, daß sie im alten Vorderasien gelegentlich in die (wohl ziemlich primitiv gesicherten) Vorratskammern eindringt.<sup>39)</sup>

Z. 15 f. Die Ergänzung ist schwierig. Was in Z. 15 erhalten ist, erinnert in der Konstruktion an die ebenfalls epische Ausdrucksweise *nu-uš-ši-kán iš-ḫa-aḫ-ru pa-ra-[a P]A<sub>5</sub><sup>HLA</sup> -uš ma-a-an [a-ar-aš-ta]* „und ihm [floß] der Tränenstrom wie Wasserläufe hervor“ in dem Gilgamesch-

<sup>34)</sup> (21) *nu SAL.ŠU.GI har-zi-ia-al-la-an da-a-[i]* (22) *nu-uš-ši-kán SiG.SA<sub>5</sub> SiG.ZA.GIN an-da n[a-a-i?]* (23) *na-an-kán A.NA 2 EN SISKUR.SISKUR še-ir a[r?-ḫa?]* (24) *ua-aḫ-nu-zi nu ki-iš-ša-an me-ma-i*.

<sup>35)</sup> Oder ist *kar-ap-[du!]* gemeint?

<sup>36)</sup> So vermutete schon Sommer HAB S. 137<sup>3</sup>.

<sup>37)</sup> Bezw. (falls hier wie im Folgenden *kar-ap-[du]*) „(weg)heben soll der flinke Fuß“.

<sup>38)</sup> *pittiāli-* „flink“ gehört zu *pittiā-* „laufen, rennen“; es steht KUB XXXIII 62 II 3 als Beiwort zu *ḫara-* „Adler“ (*ḫa-a-ra-ni-iš<sup>MUSEN</sup> pīt-ti-ia-li-e-eš* „die flinken Adler“), wofür sonst *liliānt-* „eilig“ steht (KUB XVII 10 I 24 Akk. Sing. [*ḫa*]-*a-ra-na-an<sup>MUSEN</sup> li-e-li-ua-an-da-an*).

<sup>39)</sup> In Babylonien ist dafür die Abart des Gekko besonders berüchtigt, der aber kein Spaltzüngler, sondern ein Dickzüngler ist (Landsberger, Fauna S. 114<sup>3</sup>, 115).

Fragment KUB VIII 48 I 18.<sup>40</sup>) Also auch an unserer Stelle *mān* = „wie“ und *maršeddu* ein sonst nicht belegtes und leider vorläufig nicht sicher zu deutendes Substantiv, das das Vergleichsobjekt für die Tiere bezeichnet<sup>41</sup>) wie in dem Gilgamesch-Fragment PA<sub>5</sub><sup>HI.A</sup> „Wasserläufe“ für die Tränen. Da die Tiere Akkusativobjekt sind, so dürfte das Subjekt Hedammu sein wie vorher und nachher, er holt(?) also die bösen Eidechsen und Frösche wie ein *maršeddu* hervor (wohl aus etwas, was in dem fehlenden Anfang von Z. 15 genannt war). Nun heißt es in Nr. 3 Z. 10 f. wohl, daß Hedammu 100000(?) Eidechsen(?) aus der Erde zerrt(?)<sup>42</sup>) (allerdings ohne *parā* „hervor“!). Im Anschluß daran wage ich die Ergänzung unserer Stelle, die hoffentlich nicht zu weit von der Wahrheit abirrt. Der Schaden, den Hedammu anrichtet, bestünde dann nicht nur in seiner Gefräßigkeit, sondern auch darin, daß er Frösche und Eidechsen aus der Erde(?) zerrt(?) und vielleicht in die Gewässer setzt, aus denen man das Trinkwasser holt(?).

Z. 17. An den „Fischen des Feldes“, so seltsam uns dieser Ausdruck klingen mag, läßt die (auch nach dem Photo) völlig klare Lesung keinen Zweifel. Abweichend von Güterbock *Orientalia* NS 12 S. 343 fasse ich IKU-*aš* KU<sub>6</sub><sup>HI.A</sup>-*uš* fD-*aš* UR.TUG[<sup>HI.A</sup>] nicht als Nebeneinanderordnung zweier Begriffe „Fische des Feldes (und) Hunde des Flußes (= Fischottern?)“, sondern als Apposition und einen Begriff und versuche den ungewöhnlichen Ausdruck so zu verstehen: Was für das Gefilde (d. h. die von Menschen bewohnte Erde?) Fische heißt, sind für den Fluß (und seine Bewohner) gewissermaßen die Hunde (als das häufigste Tier). Ich halte also die „Hunde des Flußes“ für eine kenningähnliche Bezeichnung der Fische.

Z. 19. <sup>2</sup>*pa-aš-ki[-iz-zi]* „er schluckt“ ist hier ungewöhnlich mit Glossekenil geschrieben. Vor GIM-*an* „wie“ wird die Speise genannt sein, die den Vergleich für das Hinabschlingen der Fische abgibt. Bei der Seltenheit der Wörter auf -*it* liegt [*mi-li*]-*it* bzw. [LAL]-*it* „Honig“ sehr nahe. Hedammu schlürft also wohl die Fische wie Honig hinunter. An der Fütterung der Seelöwen in unseren Zoologischen Gärten kann man sich das veranschaulichen.

Z. 20. *li-el-li pa-a-i* bisher nur hier und vorläufig undeutbar.

Z. 21 beendet Hedammu seine Mahlzeiten; ob er anschließend noch ebenso gewaltig trinkt,<sup>43</sup>) muß unentschieden bleiben.

<sup>40</sup>) Vgl. Verf. ZA NF 5 S. 18 f. 51, wo die Übersetzung nach der oben gegebenen zu berichtigen ist.

<sup>41</sup>) Am ehesten auch deren Menge; vgl. u. Nr. 3 Z. 10.

<sup>42</sup>) Zur Erklärung dieser Stelle s. u. S. 250.

<sup>43</sup>) Mit etwas Phantasie könnte man Z. 22 f. herzustellen versuchen: (22) [...-z]i? nu 98(?) D[UG?pal-ḫa?] (23) [GEŠTIN-aš? ak-ku-uš-ki-iz?]-z[i] „[...], so [trink]t(?) er 98(?) [Fässer(?) Wein(?)]“.

## 2. KUB VIII 64.

Dieses kleine Stück gehört nach Güterbock, Kumarbi S. 117<sup>8</sup> ebenfalls vielleicht in die Rückseite einer Tafel, Genauerer läßt sich bei seiner Kleinheit nicht sagen. Auch in der Interpretation bleibt vieles unsicher. Ich habe das Fragment versuchsweise an diese Stelle gesetzt, weil in Z. 9 vom Essen eines Stieres die Rede ist und in Z. 11 vielleicht andere Tiere (?)<sup>44</sup>) und vielleicht zu Tausenden<sup>45</sup>) erwähnt werden. Zum Unterschied von Nr. 1 herrscht in diesem Stück aber nicht reine Erzählung bzw. Schilderung, sondern, wenigstens zum Teil, Zwiegespräch (so sicher Z. 8). Ich rechne also mit der Möglichkeit, daß auf die reine Erzählung von Nr. 1 hier als Auswirkung von Hedammus Gefräßigkeit ein Gespräch zweier Gottheiten(?), vielleicht mit der Absicht der Abhilfe, folgt. Der Unsicherheit meiner Vermutung bin ich mir bewußt.

Z. 4 f. Die erste Zeile nach dem Trennungsstrich k ö n n t e vielleicht besagen, daß NN<sup>46</sup>) dem (personifizierten) Meere etwas erwidert (*A-ru-ni EGIR-[pa? me-mi-iš-ki-ua-an? da-a-iš?]*); dann würden Z. 5 f. schon zur Rede gehören und eventuell davon sprechen, daß durch Hedammus Gefräßigkeit im Lande Hungersnot entsteht. Die unpersönliche Ausdrucksweise *kuedanikki kašti ari* „es kommt jemandem zum Hunger, es entsteht für jemand Hunger“ habe ich bereits in AK 2 (1925) S. 120 ff. behandelt; ein paralleles [*ka-ni-in?-ti[-ká]n? a-ri* „es entsteht Durst“] erschließe ich Z. 6. Der Durst könnte seinen Grund in der Verunreinigung der Trinkwasserstätten durch die Frösche haben.

## 3. KUB XXXIII 84.

Auch hier ist in Z. 10 ein Zwiegespräch erkennbar, dessen Beginn nicht festzustellen ist; möglicherweise enthält das ganze vorhergehende Textstück berichtete Rede. In Z. 18 erscheint Ištar von(?) Ninive, in Z. 24 Kel; erzählt also vielleicht zu Anfang des Stückes Kēl der Ištar von dem Schaden, den Hedammu anrichtet? Und befinden sich schon in Nr. 2 dieselben oder andere Gottheiten im Gespräch?

Z. 4. <sup>GIS</sup>*šahi-* eine wertvolle Holzart (Ottén, Überlieferungen des Teli-pinu-Mythus S. 287); das Wort ist nach einer unveröffentlichten Bilinguis Entlehnung aus protohattisch <sup>GIS</sup>*šahiš*.

Z. 6. Das Verbum *ištaḥ-* nur noch in der beschädigten Stelle 2 BoTU 13 I 5;<sup>47</sup>) Objekt dazu ist wohl das von Güterbock ZA NF 10 (1938)

<sup>44</sup>) Erhalten ist nur das Pluraldeterminativ [...]<sup>MES</sup>.

<sup>45</sup>) *li-* zu *LI[IM.TI-li]* zu ergänzen?

<sup>46</sup>) Vor *a-ru-ni* ein auf *-ri* endigender Name?

<sup>47</sup>) In einer von Güterbock ZA NF 10 (1938) S. 102 glücklich bestimmten mythologischen Textstelle von der Sonne und ihrer Tochter, der Erde.

S. 102<sup>3</sup> in Z. 4 hergestellte [NINDA.K]UR<sub>4</sub>.R[A] „Brot“, also ein Nahrungsmittel wie das (in der Photographie allerdings weniger sichere) KAŠ „Bier“, das die Edition an unserer Stelle gibt. Für die Bedeutung von *ištaḥ*- kommt man nicht über Vermutungen hinaus („kosten“??).

Z. 7. Der Sinn von [nan?] *tešḥaš epta* „Schlaf ergriff ihn“ ist nicht ganz klar; vielleicht Folge reichlichen Biergenusses?

Zwischen Z. 8 und 9 zeigt das Photo einen deutlichen Paragraphenstrich. Ob meine Herstellung des zerstörten Anfangs von Z. 9 richtig ist, steht dahin.

Z. 10. Auch die Herstellung der Zahl ist unsicher; die Schreibung von zehn Einern für die Zahl „zehn“ (statt eines Winkelhakens) wäre singulär. Am Ende ist *ḥar[-zi-ia-lu-uš?]* weniger sicher als am Ende von Z. 8.

Z. 11. Die Ergänzung des Anfangs ist nur geraten.

Die Bedeutung des Verbums *šallannāi*- (Flexion wie *dāi*- „setzen“) ist trotz Götze AM S. 262<sup>7</sup> noch unklar. Wenn man in KUB XXIV 7 I 28 f. die Lesung *1-aš 1-an* SAG.DU-a[n....] (29) [*ša*]l?-*la-an-ni-iš-ki-iz-zi* anerkennt,<sup>48</sup>) so läßt sich das nach dem Zusammenhang, der von zankenden jungen Frauen spricht, vielleicht übersetzen<sup>49</sup>) „eine r a u f t der anderen den Kopf[...].“ Die zweisprachige Stelle KUB IV 3 I 9—11 ist zwar in der Ergänzung und Einzelinterpretation sowohl der akkadischen wie der hethitischen Spalte alles andere als klar, aber die hethitischen Worte *tu-uk-ma li-en-qa-i šal-la-an-ni-ia-an-zi* (10b/11b) kann man mit einiger Zuversicht auch ohne Zuhilfenahme des Akkadischen nach dem Zusammenhang — „durch die Anlage eines Brunnens lockst du nur den Feind auf dein Feld“; vgl. Verf. OLZ 1936 Sp. 309 — übersetzen „dich aber werden sie zum Eide zerren“ (d. h. der Feind wird dich zwingen, ihm Treue zu schwören).<sup>50</sup>) KUB XII 8 IV 6 f. vielleicht LÚ<sup>MES</sup> *ku-ru-up-zi-na-ma* KUŠ GUD *da-ga-a-an šal-la-an-na-a-i* „die k.-Leute aber zerren(?) das Rinderfell herab“; da der Kontext vorher zerstört, fehlen Anhaltspunkte zur Übersetzung. An unserer Stelle jedenfalls scheint die Übersetzung „er zerzt die Eidechsen und andere Tiere aus der Erde“ wohl zu passen.

<sup>48</sup>) Sie ist zwar sehr wahrscheinlich, aber nicht ganz so sicher, wie Götze a. a. O. angibt.

<sup>49</sup>) Vorausgesetzt, daß am Ende von Z. 28 nichts für das Gesamtverständnis Wesentliches verloren ist!

<sup>50</sup>) Ohne Einzelerklärung gebe ich hier meinen Versuch der Interpretation von Z. 9—11: (akkadisch) (9) [... i-na šu]-ul-pi-ka ḥu-u-mu-da-a-ti (10) [ib-ba-šu-ú-ma (oder iš-ša-ka-nu-ma?) i-š]a?-ta?-du-ka a-na ma-a-mi-ti „[... auf] deinem [Ko]rnfeld (šulpu „Halm“) wird Hin- und Herlaufen (?; zu ḥamātu „eilen“) [(gemacht) werden, und] sie werden dich zum Eide [z]iehen(?)“; (hethitisch) (9) nu A.ŠA-aš-ti-iš ḥal-la-an-ni-ia-at-ta-ri (10) iš-tal-ki-ia-at-ta-ri tu-uk-ma li-en-qa-i (11) šal-la-an-ni-ia-an-zi „und dein Feld wird zertreten(?; ḥallanija- Hapax) (und) zerstampft (?; ištalkija-) werden, dich aber werden sie zum Eide zerren“ (šallannāi- = akk. šādādu „ziehen“??).“

Die Ergänzung des Endes von Z. 11 und des Anfangs von Z. 12 soll nur den Sinn treffen.<sup>51)</sup>

12 f. Die Ergänzung [ZI-an-za-ši-iš] (13) [pa-ra-]a *ua-at-ku-uš-ki-iz-zi* und die Übersetzung „seine Lust wird sich regen, seine (sexuelle) Begierde wird aufkommen“ ist sicher, ebenso LÜ-natar „Mannheit“ im Sinne von „Sperma“; vgl. Verf. in ZA 49 und Bossert-Festschrift. Unklar dagegen sind die folgenden Zeilen.

Z. 24. Die Ansetzung eines nicht existierenden phonetischen \**šal-ki-el* (bezw. \**rak-ki-el* mit unmöglichem Anlauts-*r*) ist ebenso undenkbar wie ein durch die Komplementierung ausgeschlossenes \**SAL-ki-el*.<sup>52)</sup> So bleibt nur die Ansetzung eines nur in unserem Mythos belegten Frauennamens *SAL-Ki-el* übrig. Diese sonst unbekannte Frauengestalt stiftet die Ištar irgendwie zum Vorgehen bei Hedammu an; das geht auch aus 6 III 4 hervor, obwohl dort Ištar wohl gegen Hedammu falsche Angaben über ihr Verhältnis zu Kēl macht. Der Name *SAL-Kel* ist in seiner ungewöhnlichen Einsilbigkeit weder an churritisches noch an hethitisches Sprachmaterial anzuknüpfen.

#### 4. Bo 4707 Vs. (?).

Die Einordnung dieses Splitters an dieser Stelle ist sehr fraglich. Sie kann sich lediglich auf die Verwendung der 1. Person Plur. hier Z. 2 und 5 sowie in Nr. 5 Z. 2 stützen.

#### 5. KUB XXXIII 88.

Auch hier ist Ištar zu Anfang im Gespräch mit einer nicht erkennbaren anderen Person (vielleicht der eben genannten Kēl?). Die Zeilen 1—6 scheinen alle von dieser Person gesprochen zu werden, in Z. 7 f. geht diese fort. Ištar trifft darauf ihre Vorbereitungen, um das Begehren des Hedammu zu reizen. Sie geht ins Badehaus und wäscht und schmückt sich.

Z. 9. *a-ar-aš-ta* würde so, wie es dasteht, heißen „sie floß“ (von *arš-* „fließen“). Aber die Möglichkeit, das etwa im Sinne von „sie schwamm (im Bade)“<sup>53)</sup> zu fassen, entfällt deshalb, weil ein Schwimmbad im geschlossenen Raume dem alten Orient unbekannt ist (das Baden ist dort ein Begießen aus Schalen). Von *arr-* „waschen“ (Flexion wie *tarn-* „lassen“ mit *-um-* im Infinitiv)<sup>54)</sup> ist die 3. Pers. Sing. des Praeteritums zufällig

<sup>51)</sup> Zum Anfang von Z. 12 vgl. 6 II 10.

<sup>52)</sup> \**SAL-ki-el* würde weder zu heth. *SAL-n-* „Frau“ (Verf., Heth. Elem. I S. 107 Nachtrag zu § 82) noch zu churr. *ašti-* „Frau“ passen.

<sup>53)</sup> Vgl. mhd. *vliezen* auch = „schwimmen“.

<sup>54)</sup> Verf., Heth. Elem. I § 188.



noch nicht belegt; man erwartet am ehesten ein \**arraš*, doch wäre wohl auch ein \**arrašta* denkbar. Ich nehme also unser *a-ar-aš-ta* als verschrieben für *a-ar<-ra>aš-ta*.

Z. 10. Man kann nur [...-]*aḥ-ta-ta*, nicht [...-]*aḥ-ta ta* lesen, weil durch *-ma-za* das IÄ. DUG. GA als erstes Satzteils erwiesen und ein *ta* „und“ ausgeschlossen wird. Also [...-]*aḥtat* als 3. Pers. Sing. Praeter. des Mediums von einem Verbum auf *-aḥ-* und daran angehängt *-a* „und“. Das Verbum mag „schön machen, schminken“ od. dgl. bedeutet haben, eine Ergänzung des Stammes wage ich nicht.

Z. 11. *A-aš-ši-ia-tar* muß hier nach dem Folgenden als belebtes Wesen gedacht sein, also der personifizierte „Liebreiz“. In der Lücke muß noch eine Parallelgestalt genannt gewesen sein, etwa „Schönheit“. Beide Abstraktionen sind als dienstbare Geister der Göttin beigelegt gedacht.

Z. 12. <sup>4</sup>*Kulitta* ist (zusammen mit der hier nicht genannten <sup>4</sup>*Ninatta*) eine der obersten Dienerinnen und Vertrauten der Ištar.<sup>55)</sup> Beide werden mit Ištar zusammen in den Schwurgötterlisten mancher Staatsverträge genannt<sup>56)</sup> und stehen auch KUB XXIV 7 I 13 in der Aufzählung der „ersten Hierodulen“ an erster Stelle.<sup>57)</sup>

Z. 14. *galgalturi* ein Musikinstrument (Zuntz, Scongiori S. 544).

## 6. KUB XXXIII 86 + KUB VIII 66.

Dieses Fragment zeigt nun endlich Ištar und Hedammu beisammen. Man darf den beschädigten Anfang wohl so verstehen, daß sich Ištar in Hedammus Nähe begibt, während dieser in den Meereswogen weilt. Hedammu beginnt ein Gespräch mit der Göttin, das sich über dieses ganze Bruchstück und noch über das nächste erstreckt. Leider ist infolge der Textzerstörung vieles davon unverständlich.

II 5. Zu *ḥallu-* „tief“ s. Sommer HAB S. 76<sup>1</sup>, zu dem hier ergänzten, aber Z. 8 erhaltenen *ḥuyā(n)ḥueššar* „Woge(?)“ Ehelolf KIF 1 S. 395 f.

II 10. Zu *nekumant-* „nackt“ Götze, Madd. S. 120 (vgl. auch Verf. *Orientalia* NS 9 S. 208).

II 13. *e-ri-iz-za-aš-ti* bzw. (im Duplikat) [*e-*]*ri-iz-za-aš-ta* (vorn vollständig?) ist mangels weiterer Belege in dem zerstörten Zusammenhang nicht deutbar.

III 4. Ob Ištar hier dem Hedammu richtige Angaben über ihr Verhältnis zu Kēl macht, ist unentschieden. Die Worte „mich hatte Kēl bei sich (*-za*)“ klingen nach einem (angeblichen) Dienstverhältnis.

<sup>55)</sup> C.-G. von Brandenstein, Bildbeschreibungen S. 33.

<sup>56)</sup> Vgl. Götze, Kleinasien S. 123.

<sup>57)</sup> Übersetzt bei Götze AM S. 262.

III 5—7. Die Ergänzung und Deutung dieser Zeilen ist sehr unsicher. *šarāi*-<sup>58</sup>) wird „(Wolle) zupfen“ (?; Sommer-Ehelolf, Papanikri S. 70 f.) oder „weben“ (?; Götze AM S. 262 f.) gedeutet. Dürfte man *šarāuar* als „Tagesarbeit“ (zunächst beim Zupfen oder Weben, dann allgemein)<sup>59</sup>) auffassen, so könnte man in der Z. 5 als Sinn vermuten „sie [gab?] mir wie eine Tagesaufgabe(?) die Berge als Arbeitstisch(?)<sup>60</sup>) [....]“.

Ištar scheint ihre Arbeit (angeblich) nicht gut gemacht zu haben, denn ihre Herrin sagt nach Z. 6: „Ištar, du machst mir Verdruß(?; Schande?)“.<sup>61</sup>) Und anschließend hat Kel ihr wohl angeblich den Auftrag gegeben, zu Hedammu zu gehen und ihm zu etwas zuzureden (diesen Sinn vermute ich für das abgebrochene Verbum hinter *meminit* Z. 7).

III 8. Die Lesung *n[i!-]in!-g[a]!-nu!-uš!-ki-iz-z[i]* ist trotz verschiedener Beschädigungen, die u. a. -uš- zu scheinbarem URUDU (so Edition) entstellen, nach dem Photo unbedingt sicher. *ninganu-* ist Kausativ zu *nink-* „sich satt trinken, sich betrinken“ (Ehelolf KfF 1, 1930, S. 137—142), also „zum Satt-Trinken veranlassen“, daher einerseits „den Durst stillen lassen“, andererseits „betrunken machen“ (vgl. Götze KfF 1 S. 188<sup>10</sup>; Ehelolf ZA NF 9, 1936, S. 184<sup>1</sup>). Ob an unserer Stelle Ištar bei ihrer Arbeit (angeblich) über Durst geklagt hat und ihre Herrin Kel sie zu Hedammu schickt, damit der sie (am Meere?) ihren Durst stillen läßt, läßt die Zerstörung des Kontextes wieder unklar. So scheint begründet zu werden, warum Ištar zu Hedammu kommt.

III 9. Von Hedammus Antwort ist leider fast nichts erhalten, doch scheint sie nicht gerade ablehnend.

## 7. KUB XXXIII 83.

Dieser Splitter erinnert mit seinem *zi-ik* SAL-*n[a-aš]* Z. 2 an *ku-iš* SAL-*na-aš zi-ik* 6 III 3 bzw. *ku-iš-za* SAL-*na-aš* ebd. 10, das Bruchstück könnte also in der Fortsetzung des Gesprächs bei gleichem Tenor gestanden haben; Genaueres ist nicht auszumachen.

## 8. KUB VIII 65.

Z. 1. *mi-i-k[i]* hier und Z. 2 ist weder ergänzbar noch deutbar.

Z. 5. Zur Ergänzung A . NA <sup>a</sup>*El-li-e[l]* vgl. das klare A . NA <sup>a</sup>*El-li-el* KUB XXXIII 93 IV 4 (= Kumarbi 2 I f A Z. 9).

<sup>58</sup>) Mit 3. Pers. Plur. Praes. *šaranzi* (KBo V 1 III 53) und *šarijanzi* (KUB XXIV 7 I 30).

<sup>59</sup>) Vgl. lat. *pensum* „die zum Spinnen zugewogene Tagesration an Wolle“, dann „Tagespensum“ überhaupt(?).

<sup>60</sup>) Zu *lahhurnuzzi-* (Art Tisch?) vgl. Verf. ZA NF 3 (1927) S. 187.

<sup>61</sup>) Zu *halihlāi-* vorläufig Götze, Madd. S. 133.

Z. 17. Zu *dannara-* bzw. *dannarant-* „leer“ vgl. C.-G. von Brandenstein, Bildbeschreibungen S. 29<sup>1</sup>.

Z. 22. Die mit <sup>4</sup>*Il*[ beginnenden Gottheiten (wegen des wohl darauf bezüglichen *-uš* „eos“ vorher als Plural zu fassen?) sind nicht genauer zu bestimmen bzw. ihr Name nicht zu ergänzen.

## 9. KUB XXXIII 85.

Z. 1. [*.-l*]*a?-a-iš* erinnert an *halāiš* 3. Sing. Praeter. von *halāi-* „schaukeln(?), schwingen(?)“ (Bedeutung noch nicht genau bestimmbar), doch läßt sich bei der Zerstörung des Kontextes nichts Sicheres sagen.

Z. 3. Für die Ergänzung des Namens und für das Verständnis des ganzen Bruchstücks hat Laroche, *Recherches sur les noms des dieux Hittites* (Paris 1947) S. 50 die wesentliche Erkenntnis gewonnen, daß hier derselbe Name herzustellen ist wie Kumarbi 4 b (KUB XXXIII 94 + 109) Z. 7 und 9. Nur möchte ich den Anfang des Namens nicht mit Laroche <sup>4</sup>*In-*... lesen, sondern (wie die Edition deutlich bietet) <sup>4</sup>*še-ir-*...<sup>62</sup>) In Z. 6 unseres Textes ist das deutliche <sup>4</sup>*In-* offenbar zu einem anderen Gottheitsnamen zu ergänzen. In Kumarbi 4 b Z. 9 (und, stärker ergänzt, Z. 7) hatte Güterbock, Kumarbi S. 83 (und Kumarbi efsanesi S. 32) [<sup>SALP</sup>]*i?-ir-tap-šu-ru-ḫi* gelesen, doch passen die Spuren fast noch besser auch zu [<sup>4</sup>Š]*e-ir-tap-šu-ru-ḫi-*. Nach Kumarbi 4 b ist Šertapšuruḫi die Tochter des Meeres, an der der Gott Kumarbi Gefallen findet<sup>63</sup>) und die er vielleicht heiraten will. Auch an unserer Stelle steht <sup>4</sup>*še-ir-tap-šu[-ru-ḫi-]* in der Nähe von *a-ru[-n...]* „Meer“ Z. 2, und Hedammu wohnt ebenfalls im Meere. Die Vergesellschaftung der Šertapšuruḫi mit dem Meere ist zugleich ein Argument dafür, daß sowohl im Kumarbi wie hier wirklich derselbe Name zu ergänzen ist. Allerdings läßt der Zusammenhang nicht erkennen, ob eine Verbindung zwischen Hedammu und Šertapšuruḫi besteht. Infolgedessen wissen wir auch nicht, ob wir das kleine Stück vor oder nach dem Eingreifen der Ištar in den Zusammenhang der ganzen Erzählung einzuschalten haben.

<sup>62</sup>) Das sichere *-in* in [U]R?.SAG-*in* Z. 6 sieht anders aus!

<sup>63</sup>) In Z. 7 f. wird ihre riesige Gestalt und anscheinend ihre Körperschönheit beschrieben; GA.AL GIM-*a[n* „wie Sähne“ Z. 8 geht offenbar auf die Weiße ihrer Haut. — Vom Meere und seiner Tochter ist auch Bo. 2398a Z. 6 f. 15 in anscheinend anderem Zusammenhang die Rede. — <sup>4</sup>*Šertapšuruḫi* ist ein theophorer churritischer Name. Der zweite Bestandteil ist der Name des Gottes <sup>4</sup>*Šuruḫi*, zu dem man Laroche, *Recherches* S. 60 vergleiche. Der erste ist unklar, aber in seiner Struktur churritisch (zum Element *-p* s. Gelb—Purves—MacRae, *Nuzi Personal Names* S. 241 f.).

## SUR LA PALMOMANTIQUE CHEZ LES BABYLONIENS ET LES ASSYRIENS.

Par *Giuseppe Furlani*, Roma.

Dans les pages suivantes je me propose d'élucider quelques questions concernant la palmomantique des Babyloniens et des Assyriens. Puisqu'il est de bonne règle dans la recherche scientifique de procéder de ce qu'on connaît bien vers ce qu'on connaît moins bien ou qu'on ignore tout à fait, je tâcherai d'élucider ces questions en partant des traités palmomantiques en langue grecque, traités excellemment édités par H. Diels,<sup>1)</sup> en langue syriaque, que j'ai publiés en 1917 et 1918,<sup>2)</sup> en arabe, insérés par Diels<sup>3)</sup> en appendice à son édition des traités grecques du *παλμός*, et en langue hébraïque, qu'on trouve dans Diels,<sup>4)</sup> tous traités que nous connaissons très bien et desquels on peut affirmer sans doute quelque dépendance, plutôt indirecte que directe, des traités palmomantiques babyloniens et assyriens, qu'on connaît maintenant seulement par quelques fragments.

Tout d'abord il me faut relever que la palmomantique, c'est à dire la prédiction de ce qui doit avenir par le moyen des palpitations involontaires qui se produisent dans les membres et parties du corps humain, la *παλμική τέχνη* ou le *παλμαστικόν* ou *παλμικόν* ou la *περὶ παλμῶν μαντική*, comme disaient les Grecs<sup>5)</sup>, ne doit pas être confondue avec les pronostics tirés d'autres phénomènes semblables du corps humain, mais non identiques. Quand on parle de palmomantique, il faut prendre ce mot dans l'acception exacte du terme. Comment la palpitation, le *παλμός*, se distingue du tremblement, du frisson, des convulsions, le célèbre Galène nous l'explique avec grande clarté dans son *Περὶ τρόμου καὶ παλμοῦ καὶ σπασμοῦ καὶ ῥίγους βιβλίον*<sup>6)</sup>. Il soutient que le tremblement a certainement quelque chose de commun avec le *παλμός*, mais qu'il se distingue néanmoins de celui-ci: *Ἀλλὰ καὶ παλμός . . .*

<sup>1)</sup> H. Diels, *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients*, I. *Die griechischen Zuckungsbücher* (*Melampus Περὶ παλμῶν*), APAW, 1907.

<sup>2)</sup> *Due trattati palmomantici in siriano*, RANL, s. V, v. XXVI (1917), 719—732; *Ancora un trattato palmomantico in lingua siriana*, RANL, s. V, v. XXVII (1918), 316—328.

<sup>3)</sup> Diels, *Beiträge*, II, APAW, 1908, 58—91; il faut y joindre Furlani, *Un trattato palmomantico in garsciunico*, RSO, XXI (1946), 183—187.

<sup>4)</sup> Diels, *Beiträge*, II, APAW, 1908, 96—100.

<sup>5)</sup> Diels, *Beiträge*, I, 4, 21.

<sup>6)</sup> *Claudii Galeni Opera omnia* (éd. Kühn), VII, 584—642.

ὁσαύτως τῷ τρόμῳ κίνησις ἐστὶν ἀβούλητός τε καὶ ἀκούσιος ἐπαιρομένων τε καὶ καταφερομένων τῶν παλλομένων μερῶν. C'est pour cela qu'il ajoute πάλλεται δὲ τὰ παλλόμενα, κἂν ἀποκείμενα τύχη, κἂν μηδεμίαν κίνησιν αὐτοῖς ἐπάγῃς. Il faut donc dire que παλμός δέ γε καὶ τοῖς ἀκινήτοις συμβέβηκε. καὶ γὰρ ὄφρ' οὖς καὶ βλέφαρον καὶ ὄφθαλμός ἐπαίρονται πολλάκις ἄνευ βουλήσεως ἀπάσης .... αἱ μὲν γὰρ ἐν τοῖς παλλομένοις μέρεσιν ἐπάρσεις τε καὶ θέσεις φαινόμεναι διατάσεις εἰσὶ τινες τῶν σωμάτων, οἷα πληρουμένων αὐθὶς τε πάλιν κενουμένων συνιζήσεις<sup>7)</sup>. Il nous faut donc conclure que la palpitation est un soulèvement et abaissement de la partie du corps palpitante. Ou, en d'autres termes: dans le tremblement διαστέλλεται δὲ οὐδέν, οὐδὲ συστέλλεται<sup>8)</sup>, comme dans la palpitation. Brièvement Galène définit ainsi la palpitation: διάστασις μὲν τίς ἐστι καὶ συνιζήσις παρὰ φύσιν ὁ παλμός<sup>9)</sup>. Elle est donc une dilatation et contraction, une élévation et une dépression. Nous verrons que la palmomantique babylonienne et assyrienne voit dans la palpitation en premier lieu un soulèvement de la partie du corps affectée. Il faut maintenant se demander quelles parties du corps palpitent plus fréquemment. Galène affirme que πάλλεται δὲ οὐ πάντα. νεῦρον γοῦν ἢ ὀστοῦν ἢ χόνδρον ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον οὐκ ἂν ἴδοις ποτὲ παλλόμενον. Les nerfs, les os et les cartilages ne palpitent point. C'est pour cela qu'il rejette la doctrine d'Erophile que seulement les muscles palpitent, comme pareillement celle de Prassagore que la peau et les artères aussi palpitent<sup>10)</sup>. Mais, quand même il admet que καὶ περὶ τὸ δέρμα παλμοὺς ἐργάζεται le πνεῦμα dans certains cas, ὁ δὲ τρόπος ὁ πρότερον εἰρημένος ἐν μουσὶ μάλιστα γίνεται<sup>11)</sup>. La palpitation se produit donc dans la majeure partie des cas dans les muscles. Il conclut que fréquemment on voit καὶ τὸ δέρμα παλλόμενον καὶ τοὺς μῦς... La cause des palpitations est le πνεῦμα, lequel produit ou κένωσιν ἢ πλήρωσιν ἢ διάστασιν ἢ συνιζήσιν ἢ θέσιν ἢ ἐπάρσιν, parce que καὶ παλμῶν αἰτία οὐσία μὲν τὸ πνεῦμα<sup>12)</sup>.

Nous verrons que les Babyloniens et Assyriens aussi faisaient une nette distinction entre les palpitations et les autres phénomènes semblables desquels Galène discute dans son traité déjà plusieurs fois mentionné. Ce n'est donc pas une bonne méthode, selon notre opinion, celle de quelques savants qui rapprochent trop les palpitations des tremblements, spasmes, frissons, convulsions. A. Boissier, qui a été le premier assyriologue qui ait attiré l'attention des savants sur la palmomantique et a établi correctement quelques faits importants dans ce domaine,<sup>13)</sup> a confondu les palpitations avec

<sup>7)</sup> Galenus, VII, 588, 589, 593.

<sup>8)</sup> Galenus, VII, 593—594.

<sup>9)</sup> Galenus, VII, 594.

<sup>10)</sup> Galenus, VII, 594.

<sup>11)</sup> Galenus, VII, 598.

<sup>12)</sup> Galenus, VII, 597.

<sup>13)</sup> A. Boissier, *Iatromantique, physiognomonie et palmomantique babyloniennes*, RA, VIII (1911), 33—39.

quelques manifestations malades du corps humain, en d'autres termes avec les pronostics médicaux, comme nous allons expliquer plus bas. Tout récemment G. Contenau dans sa brillante synthèse de la divination des Babyloniens et Assyriens,<sup>14)</sup> tout en définissant plus ou moins justement la palmomantique comme 'l'observation des mouvements instinctifs des individus sains', parle ensuite des moindres mouvements des corps convulsifs et cite en exemples les tressaillements des sourcils, de l'épaule, des cuisses et n'oublie pas les crises épileptiques du mal sacré.<sup>15)</sup> Il voit dans un texte babylonien, publié par H. F. Lutz en 1919, 'un texte typique de cette catégorie', c'est à dire 'de la mantique des mouvements instinctifs', et quoiqu'il cite l'opinion de Lutz qu'il s'agit dans le traité d'actions qui se passent en rêve, n'oublie pas de mentionner que, selon B. Meissner, il ne s'agit que de palmomantique, d'un *Zuckungsbuch*.<sup>16)</sup> Il ne s'est pas aperçu que F. R. Kraus en 1936 a démontré à l'aide d'arguments pleinement probants et irréfutables que le texte PUM 4501 ne peut être un *Zuckungsbuch*, mais, comme dans la protase il faut insérer les mots *šurma (awīlu) ina dabābišu*, il s'agit de prédictions tirées des mouvements de l'homme pendant qu'il parle.<sup>16a)</sup> Une conception plus rigoureuse du concept de palmomantique aurait conseillé à l'éminent assyriologue français de rejeter nettement la thèse de l'assyriologue allemand de Berlin.

En fait pas un seul des quatre-vingts pronostics du texte de Lutz n'est clairement de caractère palmomantique. On pourrait quand même discuter sur la nature de quelques pronostics. Par exemple, dans la protase des prédictions 3, 5, 12, 13, 16, on parle de l'homme qui *u-sa-a-ar*, 'fait danser' un ou l'autre de ses yeux ou sa figure. Le verbe en question, *sāru* (peut-être = *šamāru*)<sup>17)</sup> a l'acception première de 'danser', 'sauter'; on l'emploie aussi pour dénoter les battements du cœur ou la fureur de la tempête ou de l'ouragan ou d'une insurrection. Par la valeur de battre, se mouvoir violemment, son acception s'approche beaucoup de celle de palpiter, mais en fait en est différente, parce que le mouvement des yeux dans nos pronostics est bien volontaire, comme l'indique clairement la deuxième forme du verbe, la forme intensive ou causative. Ce n'est donc pas un mouvement involontaire, comme est le *παλμός*. Dans d'autres pronostics, 4, 47, 48 et 49, il est

<sup>14)</sup> G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940. Il traite de la palmomantique dans les pages 207—211.

<sup>15)</sup> Contenau, *Divination*, 208.

<sup>16)</sup> B. Meissner, *Ein neubabylonisches Zuckungsbuch*, SPAW, 1921, I, 319—324.

<sup>16a)</sup> F. R. Kraus, *Babylonische Omina mit Ausdeutung der Begleiterscheinungen des Sprechens*, AfO (1936), 219—230. CT, XXVIII, pl. 1 est pour quelques lignes un double du texte de Lutz, ainsi que K. 12495, Bezold, *Catalogue*, III, 1246. Kraus a donné dans les pages 222—224 une nouvelle édition du texte suivie par une version allemande.

<sup>17)</sup> Muss-Arnolt, 781; Bezold, BAG, 209. J'ai des doutes sur l'exactitude de cette dérivation.

dit que l'homme *ú-ga-ag* ses yeux ou les coins de ses yeux. Mais *gāgu*,<sup>18)</sup> qui est le verbe en question, a une valeur bien différente de celle de ἄλλεσθαι ou πάλλιν : 'tournoyer', et dénote en outre un mouvement volontaire. La même objection, c'est à dire le caractère volontaire du mouvement, doit être faite pour ce qui concerne la prédiction 8 : 's'il contracte' ou 'res-serre son *aruk ēni*', quoique la palpitation soit quelquefois une contraction, comme nous l'a appris Galène, ou la prédiction 18, où il s'agit de cligner l'œil, *u-pal-pa-as*, ou des protases 33, 39 et 45, selon lesquelles l'homme louche ou fait la grimace ou détourne ses joues. En tous ces cas, il s'agit de mouvements volontaires de l'homme. Dans les prédictions 20 et 80 le mouvement est sans doute involontaire, on y dit que 'ses yeux se tournent de tous côtés' et que 'sa bouche le lève', mais seulement la dernière prédiction pourrait entrer en discussion, étant l'étroite relation qui passe entre la palpitation et le soulèvement. Le texte dit : *pū it-ta-na-aš-ši*, ce qui a été rendu en anglais exactement par Lutz avec *the mouth draws itself up*. Je ne pourrais pas exclure qu'il s'agisse d'un cas de palpitation. Nous verrons que le verbe employé par les Babyloniens pour désigner la palpitation est *tebū*, qui est plus ou moins un synonyme de *našū*. Il y a encore une protase dans le texte qui pourrait être interprétée en sens palmomantique, c'est celle du pronostic 71 : 'si son AS saute', *iš-hi-it*. N'oublions pas que l'acception primaire de πάλλομαι est 'sauter', 'bondir'.<sup>19)</sup> Il nous semble qu'il faut conclure que le texte de Lutz n'est pas un texte palmomantique et que seulement deux de ses prédictions pourraient avoir un caractère palmomantique, mais le verbe pour désigner la palpitation n'est pas *tebū*, qui selon les textes incontestablement palmomantiques est le verbe caractéristique de ce genre de mantique, mais *šahātu* et *našū*.

Avant d'avancer dans notre examen il nous faut jeter quelques regards sur les textes palmomantiques grecs, syriaques, hébraïques et arabes et en relever tous les traits qui nous pourront aider dans notre investigation des textes babyloniens et assyriens.

Dans les textes grecs, deux verbes seulement sont employés pour désigner le mouvement de palpitation, ἄλλεσθαι et πάλλιν ou πάλλεσθαι.<sup>20)</sup>

La protase de la prédiction commence ordinairement par εἰάν, 'si', mais quelquefois εἰάν fait défaut et on dit simplement οὐλα πάλλοντα, et quelquefois on omet même le verbe, par exemple κατακλείς εὐώνυμος, suit l'apodose ἐπιβουλήν σημαίνει.<sup>21)</sup> Le verbe est au conjonctif quand il est précédé

<sup>18)</sup> Bezold, BAG, 96; *agāgu*, Muss-Arnolt, 13, et Bezold, BAG, 15, a une valeur tout à fait différente.

<sup>19)</sup> H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English lexicon*, Oxford [1940], 70 et 1294.

<sup>20)</sup> En grec moderne on dit aussi λαγγεύω avec l'acception de 'piquer', Diels, *Beiträge*, I, 8, n. 1.

<sup>21)</sup> Diels, *Beiträge*, I, 36, l. 10.

La racine verbale caractéristique de la palmomantique syriaque<sup>26</sup>) est ܐܢܝ (c'est à dire ܐܢܝ), qui est aussi employée dans la palmomantique hébraïque. Dans les protases syriaques on lit: ܐܢܝ ܐܢܝ ou ܐܢܝ ܐܢܝ, respectivement ܐܢܝ ܐܢܝ,<sup>27</sup>) mais il s'agit toujours de la même racine. Cette racine syriaque,<sup>28</sup>) à laquelle correspond en arabe *raffa* < *rafafa* et en babylonien et assyrien *rabābu*, a la valeur originaire de 'se mouvoir rapidement', 's'agiter vivement'. Le substantif ܐܢܝܐ désigne le mouvement rapide, le clignement d'oeil et ܐܢܝܐ ܐܢܝܐ correspond au grec ὁπῆ ὀφθαλμοῦ. Dans la littérature syriaque ce mot n'est pas rare, quoique les écrivains ne l'aient pas toujours employé dans son acception exacte. Ephrem parle exactement du ܐܢܝܐ ܐܢܝܐ de 'la palpitation des membres' (du corps) dans une liste de noms de pratiques plus ou moins astrologiques,<sup>29</sup>) et dans un canon de droit ecclésiastique syriaque on défend aux moines de lire ܐܢܝܐ ܐܢܝܐ ܐܢܝܐ ܐܢܝܐ ܐܢܝܐ, 'le livre des palpitations ou des signes qui se trouvent dans le corps des hommes',<sup>30</sup>) comme il n'y a pas de doute que dans la *Caverne des Trésors* ܐܢܝܐ ܐܢܝܐ signifie 'moyennant les palpitations'; et le mot a la même valeur dans un dictionnaire syriaque, dans lequel ܐܢܝܐ ܐܢܝܐ est expliqué par ܐܢܝܐ ܐܢܝܐ,<sup>31</sup>) mais dans une rédaction syriaque de la vie de

<sup>31)</sup> C. Bezold, *Die Schatzhöhle syrisch und deutsch herausgegeben*, Leipzig 1883—1886. II. Th., 14; G. Hoffmann, *Opuscula nestoriana*, Kiel 1880, 93, 17—18.





‘trembler’, dit de la terre. Quelques substantifs formés de ce verbe désignent le tremblement de la terre. Le verbe ܦܦܦܦ veut dire ‘palpiter’, quand on l’emploie pour désigner le vol des oiseaux.<sup>40)</sup> Et ܦܦܦܦ, en arabe *farfar*, a la même signification de ‘palpiter’.<sup>41)</sup> C’est un fait remarquable que ܦܦܦܦ est exactement l’inverse de ܦܦܦܦ, avec la même valeur. Pour palpiter, on emploie en syriaque encore les verbes ܦܦܦܦ et ܦܦܦܦ,<sup>42)</sup> mais ce dernier signifie plutôt ‘serpenter’, ‘glisser’.

J’ai déjà relevé que dans les traités grecs quelquefois on emploie au lieu de ἀλλεσθαι ou πάλλιν quelque autre verbe quand il s’agit de mouvements correspondants à la palpitation. La même chose se remarque dans les traités syriaques. On y lit par exemple: ܐܢܬܐ ܕܐܘܪܝܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܐܘܪܝܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܐܘܪܝܬܐ ‘les deux oreilles, si elles palpitent et sonnent ou tintent’. Ou ܐܢܬܐ ܕܐܘܪܝܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܐܘܪܝܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܐܘܪܝܬܐ ‘si les cheveux de la tête se hérissent ou ses paupières se contractent’.<sup>43)</sup>

Une seule fois dans les traités syriaques on fait mention du muscle d’un membre: ܐܢܬܐ ܕܐܘܪܝܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܐܘܪܝܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܐܘܪܝܬܐ ‘le muscle du bras droit s’il palpite’.<sup>44)</sup>

Dans le dialecte syriaque de la Palestine le verbe ܦܦܦܦ<sup>45)</sup> rend dans Genèse I, 2, le grec ἐπιφύεσθαι, qui est employé pour traduire ܡܪܕܦܬ du texte hébraïque. Il est remarquable que de ce verbe on a formé le substantif ܦܦܦܦ avec la valeur de ‘paupière’, βλέφαρον, évidemment parce que les paupières se meuvent fréquemment ou vibrent. Dans le mandéen ܦܦܦܦ correspond à ܦܦܦܦ syriaque et signifie ‘le moment’.<sup>46)</sup>

La même racine, ܦܦܦ, est employée comme verbe palmomantique pour désigner les palpitations dans les traités en langue hébraïque. Elle apparaît aussi dans l’Ancien Testament<sup>47)</sup> dans l’acception de ‘vaciller’, ‘trembler’, par exemple dans Job, XXVI, 11: ‘les colonnes des cieux vacillent’, ܐܢܬܐ ܕܐܘܪܝܬܐ, où les LXX ont ἐπετάσθησαν et la Vulgate a *contremiscunt*. Dans l’hébraïsme plus récent et le vocabulaire araméen<sup>48)</sup> de la même époque, le même verbe est employé dans le sens de ‘trembler’ et ‘vaciller’, dits d’une maison, d’une

<sup>40)</sup> Brockelmann, *Lexicon*<sup>2</sup>, 604.

<sup>41)</sup> Brockelmann, *Lexicon*<sup>2</sup>, 604.

<sup>42)</sup> Brockelmann, *Lexicon*<sup>2</sup>, 809 et 810.

<sup>43)</sup> Deuxième traité, 725 et 723. Le verbe syriaque *zēqaph* est le même que le babylonien *zaqāpu*, Bezold, BAG, 114—115, avec les mêmes acceptions. En fait en babylonien et assyrien aussi on dit *zaqāpu* des cheveux, *šārtu*.

<sup>44)</sup> Premier traité, 720.

<sup>45)</sup> F. Schulthess, *Lexicon syropalaestinum*, Berolini 1903, 196.

<sup>46)</sup> M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen 1915, 136, 7; Brockelmann, *Lexicon*<sup>2</sup>, 740.

<sup>47)</sup> Gesenius<sup>17</sup>, 771.

<sup>48)</sup> J. Buxtorfii *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum*<sup>2</sup>, II, 1129 et 1106; Levy, *Wörterbuch*<sup>2</sup>, IV, 463—464.

*halakāh*, de l'épée de l'ange de la mort qui chancelle sur les survivants du défunt, ou de ce qui se meut de ci, de là. La forme redoublé רַפְּרִי est dite des oiseaux qui voltigent ou flottent ou d'un animal qui cligne des yeux, ou veut dire *nictare*, *motitare palpebras oculorum*, *vel alas*, et *nictu vel motu tali aliquid certi innuere vel conari*. Il est à peine nécessaire de relever que les racines רַרִי et רַפִּי, qu'on trouve énumérées séparément dans quelques vocabulaires, sont en fait la même racine, qui est originairement רַפִּי. En syriaque aussi on trouve le participe actif de la première forme ܐܪܦܝ, comme si la racine avait une ܐ pour deuxième radicale. C'est le même manque de sensibilité grammaticale qui induit quelques écrivains à préférer la racine ܐܪܦܝ, qui n'est qu'un allongement de ܐܪܦܝ, par inclination à la trilittéralité. Palpitation est exprimée dans la palmomantique hébraïque par רַפְּפָה ou רַפִּיפָה, au pluriel רַפְּפוֹת.<sup>49)</sup> Dans l'hébraïque il y a encore au moins deux verbes pour désigner l'acte de palpitation: רַנַּנָּה,<sup>50)</sup> de qui dérive le substantif רַנַּנָּה, 'le moment', 'subitement', quand il est employé en fonction d'adverbe, et רַחַח<sup>51)</sup>, qui a plutôt l'acception de 'trembler', 'avoir peur'. Mais ces deux verbes ne sont pas des termes techniques de la palmomantique.

Dans la palmomantique hébraïque on dit quelquefois que la peau de tel membre ou tel autre membre palpite.<sup>52)</sup> On n'y trouve jamais mention du muscle d'un membre ou d'une partie du corps.

À ܐܪܦܝ et רַפִּי correspond en arabe رَفَّ,<sup>53)</sup> qui a parmi ses diverses acceptions aussi celle de 'trembler', dit d'une plante, ou de 'battre', des yeux, ou de 'pulser', ou 'palpiter', qu'on peut dire d'un membre ou d'une partie d'une personne ou de quelque autre chose, par exemple des paupières.

La racine redoublée رَفَرَفَ est employée pour désigner l'agitation des ailes des oiseaux sans changer de place.<sup>54)</sup> La racine simple signifie aussi briller, quand on parle des yeux étincelants, des yeux de celui qui clignotte, ou de ce qui brille avec vibration de lumière. Quand même, le terme technique de la palmomantique arabe n'est pas *raffa*, mais اخلاج — et pour cette

<sup>49)</sup> Diels, *Beiträge*, II, 96, n. 1, *des Zuckens* doit être corrigé en *der Zuckungen*.

<sup>50)</sup> Gesenius<sup>17</sup>, 745—746.

<sup>51)</sup> Dalman, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch*<sup>2</sup>, Frankfurt a. Main 1922, 409.

<sup>52)</sup> Diels, *Beiträge*, II, 100 et 101, dans deux traités.

<sup>53)</sup> Lane, *Lexicon*, 1115—1117. Selon R. Růžická, *Die Wurzel r' in den semitischen Sprachen*, ZA, XXV (1911), 114—138, la racine r' aurait l'acception fondamentale de 'se mouvoir çà et là', 'trembler', 116, mais il ne cite jamais dans son travail la racine *raffa*. Quant à *rapū* babylonien dans le nom Hammurapi v. A. Ungnad, ZA, XXII (1919), 7—13. Mais *rapū* est tout à fait différent de *raffa* et de *rabābu*.

<sup>54)</sup> De Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire*, I, 892.

raison à *παλμός* correspond *ih̄tilāḡ* —, verbe duquel la première forme signifie 'trembler', 'palpiter', 'se mouvoir'. À la huitième forme nous rencontrons les acceptions de trembler, être agité, cligner des yeux, palpiter.<sup>55)</sup> Il nous est tout à fait impossible d'imaginer pour quelle raison en arabe on préfère pour indiquer les palpitations la racine *halaḡa* à *raffa*, qui est cependant caractéristique des palmomantiques syriaque et hébraïque, tandis qu'en babylonien et assyrien on use, comme nous allons le voir, d'un verbe entièrement différent. Dans la palmomantique arabe palpitent les membres ou parties du corps et non pas leurs muscles ou leur peau.

Avant d'entamer l'examen des questions qui nous occupent par rapport à la palmomantique paléomésopotamienne il nous faut dresser en premier lieu l'inventaire des prédictions ou pronostics jusqu'à présent publiés. Nous avons affaire seulement à un petit nombre de pronostics, insérés dans des traités de physiognomistique ou parce que quelque copiste les y a insérés à cause de la similarité de la matière, ou parce que là était leur place organique, pour ainsi dire, comme le soutiennent B. Landsberger et F. R. Kraus.<sup>56)</sup> La physiognomistique, selon les Babyloniens et les Assyriens la science des prédictions pour le futur et non pas, comme pensaient les Grecs, de l'indication du caractère des individus, est proche de la palmomantique et pour cette raison il ne faut pas nous étonner si les scribes mésopotamiens ont çà et là faufilé dans les traités physiognomistiques des pronostics palmomantiques, qu'ils ont tirés sans doute, en dernière analyse, des traités palmomantiques, lesquels cependant ne nous sont pas parvenus. Dans un seul cas nous pouvons supposer avec une certaine vraisemblance que nous avons affaire à des fragments d'un traité vrai et propre. C'est le premier que nous allons citer. Dans les citations des pronostics nous omettrons l'apodose parce que tout à fait superflue pour notre examen.

1. K. 6087 = R. C. Thompson, *Assyrian medical texts*, 61, 8 = Kraus, *Texte zur babylonischen Physiognomik*, Nr. 49 (Taf. 51) = Kraus, *Omina*, 43.

Ce sont seize prédictions, mais la table en contenait un nombre plus grand quand elle était intacte. Très probablement le fragment qui s'est conservé appartient à une table qui contenait seulement des pronostics palmomantiques. Nous aurions donc affaire à un fragment d'un traité vrai et propre. Les apodoses sont mutilées pour la majeure partie. Les protases commencent par *šumma*(DIŠ) suivi par l'idéogramme SA, à lire *šer'ānu* ou *bu'ānu*, qui, à son tour, est suivi du nom d'un membre du corps humain et par l'indication de la droite ou de la gauche; le mot *imittu*, respectivement *šumēltu*, porte la désinence -šú, 'son'; vient enfin le verbe

<sup>55)</sup> W a h r m u n d, *Handwörterbuch*, I, 613—614.

<sup>56)</sup> F. R. K r a u s, *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, MVAG, 40. Band, 2. Heft, Leipzig 1935, 18.

palmomantique caractéristique qui est exprimé par les signes ZI.ZI, qu'on doit lire vraisemblablement *ittenebbi*. Seulement dans les lignes 13' et 14' le pronom possessif est attaché au substantif: *appi-šú*. Par exemple nous citons la première ligne: *šumma šer'ān pūti imitti-šú* ZI.ZI, 'si le muscle de son front droit palpite'. Les membres sont les suivants: *pūtu*, *usukku*,<sup>57)</sup> *lētu*, *uznu*, AN.TA IGI, KI.TA IGI,<sup>58)</sup> *appu*. Les deux dernières lignes sont mutilées.

2. K. 141 + K. 6682 = A. Boissier, *Documents assyriens relatifs aux présages*, I, 256—261 = Ch. Virolleaud, *Pronostics sur l'issue de diverses maladies*, *Babyloniaca*, I (1906—1907), 85—90 et 25—26 = K r a u s, *Texte*, Nr. 22, rec., c. II, 10'—15'; 16'—17'; c. I, 21'.

Ce sont des pronostics palmomantiques, au nombre de neuf, de trois types différents, me semble-t-il, ce qui pourrait prouver que le scribe les tenait de trois sources originaires différentes. Au premier type appartiennent les lignes 10'—15', au deuxième type les lignes 16' et 17' et au troisième type la ligne c. I, 21', pourvu que cette ligne soit vraiment d'un type divers du premier. Dans le premier type, *šumma* est suivi de SA, suivi à son tour par le nom du membre et l'indication *imittu* ou *šumēltu* pourvue de la désinence -šú, 'son', et suivie de ZI.ZI-šú, qu'il faut donc traduire 'lui palpite'. Les membres sont *kabartu*, KI.SfL, SIG<sub>4</sub>. GİR. La ligne 10' est précédée d'une ligne qui n'est pas palmomantique apparemment, mais qui mentionne le *šer'ānu* du *sūnu*: *šumma šer'ān sūni-šu it-ta-na-ak-na-nu*, ce qui pourrait dire: 'quand' ou 'si le muscle de sa cuisse (ou hanche) se déprime'.<sup>60)</sup> Comme ZI.ZI a probablement la valeur de 'se lever', il se pourrait que le scribe ait inséré dans son écrit les lignes 10'—15' parce qu'elles traitaient du phénomène contraire, c'est à dire de l'élévation d'un muscle. Il est remarquable que dans les lignes mentionnées le pronom *šú* est double, parce qu'il est joint aussi au verbe. Les lignes 16' et 17' sont d'un type différent: il n'y a pas de SA, ce n'est donc pas le muscle qui palpite, mais le membre même, c'est à dire ZI.IN.GI, qui correspond au babylonien *kišallu*<sup>61)</sup> et est la cheville; on distingue le *kišallu* droit et gauche, mais le verbe est ici *ti-ib*, ce qui est sans doute le permansif de *tebū*, quoique la forme exacte serait *tibi*. Le scribe n'a donc pas écrit ZI.ZI, l'idéogramme, mais il a

<sup>57)</sup> AfO, Beiheft 3, Berlin 1939.

<sup>58)</sup> *Usukku* est selon K r a u s et autres savants avant lui la région entre les yeux et les oreilles sous la tempe, K r a u s, *Texte*, 34, n. 52, et *Omina*, 53. Il me faut relever que dans la palmomantique arabe on distingue entre *wağnah*, *hadd* et *lahy*, Diels, *Beiträge*, II, 61 et 62 (traité palmomantique du manuscrit Wetzstein II, 1782 = Ahlwardt, III, 4259).

<sup>59)</sup> Selon K. 64, c. I, 18 ki-ta igi = *šapiltu ša enim*, Delitzsch, SG, 120. An-ta igi serait donc *elītu ša enim*. On pourrait interpréter 'la partie supérieure', respectivement 'inférieure, de l'œil'.

<sup>60)</sup> Sur *kanānu* ou *qanānu* v. Bezold, BAG, 144, et K r a u s, *Omina*, 94—96.

<sup>61)</sup> Bezold, BAG, 148; Holma, *Namen der Körperteile*, 155.

exprimé le verbe par une écriture syllabique. Il est tout à fait surprenant qu'ici le verbe soit au permansif. Rappelons-nous quand même que dans les traités grecs nous trouvons quelquefois le participe ἀλλόμενος ou πάλων, et dans les syriaques ܐܠܡܝܢܐ ou ܐܠܘܢܐ. Le verbe palmomantique est donc *tebū*, ce qui rend très probable la lecture *ittenebbi* pour ZI.ZI, comme nous allons voir. La ligne c. 21' dit: 'si le muscle de son derrière lui palpite'. Je regarde cette ligne comme appartenant à un autre type parce qu'elle ne fait pas de distinction entre la partie droite et la partie gauche du derrière. Mais ce que j'affirme n'est point sûr.

3. K. 10901 + K. 11144 = K r a u s, *Texte*, Nr. 18. rec., c. II, 12'—17' = K r a u s, *Omina*, 195—197.

Six pronostics insérés dans un texte physionomonique. Ils se rapportent aux palpitations des muscles des doigts des pieds. Après *šumma* et SA viennent les idéogrammes pour doigt, pied et droit, respectivement gauche, suivis par les idéogrammes de grand ou deuxième. Le scribe a omis dans les lignes 14' et 15' l'idéogramme de pied, et dans 16' et 17' il faut transposer GÎR après ŠU. SI. Le fait que les idéogrammes pour gauche et droit sont différents dans 12'—15' et 16'—17' démontre peut-être que les sources auxquelles a puisé le copiste étaient différentes. Le verbe est toujours ZI. ZI.

Dans tous ces pronostics le verbe est toujours ZI. Zi, écrit ainsi idéographiquement, mais qui correspond à une forme du verbe babylonien *tebū*, parce que dans 2, rec., c. II, 16' et 17' l'idéogramme est remplacé par l'écriture syllabique *ti-ib*. Or ZI correspond au verbe babylonien *tebū*, qui a le sens primitif de 'se lever',<sup>62)</sup> et ZI.ZI exprime sans doute ou un acte de se lever intense ou redoublé ou plusieurs fois<sup>63)</sup> répété ou bien une forme passive ou médiale ou réflexive du même verbe.

ZI sumérien, forme abrégée de ZIG,<sup>64)</sup> avec chute de la consonne finale, phénomène très commun dans cette langue, a l'acception origininaire de 'se lever', 's'en aller'. Les acceptions dérivées s'expliquent clairement et sans difficulté en prenant pour base l'acception origininaire. À ZI correspondent en babylonien<sup>65)</sup> les verbes *našū*, hausser, lever en haut, *šaḡū*, se lever, ascendre, *dekū*, lever, se lever, et, comme nous l'avons déjà remarqué, *tebū*. Il n'y a pas de doute que les verbes *teḥū*, approcher, *nēnu*, tourner, s'éloigner, *tarāšu*, se tourner, se détendre, qui expriment en babylonien quelques autres nuances des valeurs de ZI, dérivent leurs acceptions de la même valeur origininaire. ZI a encore les acceptions de *labābu*, être furieux, *nadāru* avec la même valeur, *sabū*, être agité, se gonfler. Toutes ces valeurs dérivent de l'acception primitive de 'se lever avec vio-

<sup>62)</sup> Sur *tebū* v. Delitzsch, HWB, 698; Deimel, ŠL, II (1928), signe 84; Bezold, BAG, 290—291; Kraus, *Texte*, 33 et 35.

<sup>63)</sup> Selon Kraus *wiederholt zuckt*.

<sup>64)</sup> Deimel, ŠL, II (1928), signe 84; Delitzsch, SG, 224.

<sup>65)</sup> On trouve la liste de tous ces verbes dans Deimel, ŠL, l. c.

lence<sup>3</sup> et donc 'attaquer'. Seule la valeur de *malū*, se remplir, me reste énigmatique. ZI revient aussi dans d'autres textes mantiques, quoiqu'ils ne soient pas des textes palmomantiques, et toujours dans l'apodose, jamais dans la protase. On lit fréquemment dans les présages tirés des naissances<sup>66</sup>) que l'ennemi ou un roi ou un seigneur puissant ou un pays voisinant la Babylonie ou les armes abattues se lèveront, c'est à dire attaqueront le pays. L'idéogramme ZI est souvent suivi du complément phonétique *bi*, et alors il faut lire *itebbi*, ou par d'autres compléments qui démontrent qu'il faut lire *tibū* ou *tibūt* ou *tib*.<sup>66a</sup>)

Quelquefois la forme redoublée de la racine sumérienne, ZI.ZI, correspond à *tebū*: le sumérien nu-zi-zi veut dire *lā tebū*, 'qui ne se lève pas', 'ne s'en va pas'.<sup>67</sup>) Quelqu'autre fois zi-zi est traduit en babylonien par un causatif, *nasāhu*, arracher, c'est à dire 'faire se lever quelqu'un avec violence', ou *šutbū*, chasser quelqu'un, ou *šūzuzu*, éloigner quelqu'un. Comme donc zi-zi correspond simplement à *tebū*, l'on pourrait lire très bien dans nos pronostics palmomantiques *itebbi* pour ZI.ZI. Cette lecture peut s'appuyer aussi sur *ti-ib* du texte déjà cité par nous plus haut. Qu'on employait aussi tout simplement ZI pour signifier la même chose est démontré par le texte Thompson, AMT, 98, 3, l. 13<sup>68</sup>): *ana SA(MEŠ) ZI(MEŠ) ša qātē(II) u šēpē(II) pu-uš-šu-ḫi*, 'pour apaiser les muscles qui se lèvent' ou 'palpitent des mains et des pieds'. ZI(MEŠ) pourrait être traduit en babylonien par *tēbūti*. On pourrait aussi supposer que le double ZI veut signifier que l'élévation ou la palpitation du muscle est répété, comme croit devoir préférer Kraus: *wiederholt zuckt*.<sup>69</sup>) Ou ZI.ZI reproduit la forme I, 3 de *tebū*, *ittenebbi*, 'se lève', 'palpite'.

Galène nous a appris que la palpitation des muscles est un soulèvement et un abaissement, une *ἐπαρσις* et une *θέσις*. ZI ou ZI.ZI et *tebū* reproduisent donc très bien le caractère de la palpitation, du *παλμός*. On pourrait encore ajouter que la palpitation a toujours quelque chose de violent et de furieux, et nous avons vu que ZI correspond aussi à *labābu*, *nadāru*, *sabū*. Le terme technique palmomantique sumérien et babylonien correspond donc très bien à la conception grecque du *παλμός*.

Mais ce qui est étonnant dans cette question est le fait que dans les autres langues sémitiques, le terme palmomantique est tout à fait différent, *rpp* ou *hlǝ*, comme nous l'avons vu, quoique dans le vocabulaire baby-

<sup>66</sup>) Ch. Fossey, *Présages assyriens tirés des naissances*, Paris 1912—1913, I, 247, dans beaucoup d'endroits. V. aussi E. G. Klauber, *Politisch-religiöse Texte aus der Sargonidenzeit*, Leipzig 1913, 117, rec. 4; 138, rec. 7: 'le doigt itbi'; du *kakku* du foie, on dit qu'il est *tebi(bi)*.

<sup>66a</sup>) V. aussi Frank, *Studien*, I, 90 et 171.

<sup>67</sup>) K. 246, c. I, 48, 53, 58, cité par Delitzsch, SG, 224.

<sup>68</sup>) Cité aussi par Kraus, *Omina*, 43.

<sup>69</sup>) V. la n. 63 de la p. 265.

lonien il y ait la racine exactement correspondante à *rpp*: *rabābu*.<sup>70)</sup> En fait *rabābu* a les valeurs de 'faire un mouvement de brève durée', respectivement le répéter, 'trembler', 'chanceler', 'fléchir', 'vaciller'; *rabbu* est 'le moment'; *rabbīš* veut dire 'subitement', et *šarbabu* est 'le tremblement'. Dans cette racine *b* babylonien correspond au *p* ou *f* des langues sémitiques occidentales, come *balātu* babylonien correspond à *pl̥t* de l'hébraïque et de l'araméen, respectivement à *fl̥š* de l'arabe.<sup>71)</sup> *Rabābu* est tout à fait différent de quelques autres verbes desquels les lettres radicales sont presque les mêmes que celles de notre verbe:<sup>72)</sup> 1. *raʿābu* ou *raḥābu*, 'être impétueux, furieux', 2. *rābu*, *rēbu*, 'trembler'; avec ce verbe les scribes confondent très souvent notre *rabābu* et lui donnent les mêmes valeurs, c'est à dire qu'ils font avec leur manque de sensibilité linguistique d'un verbe *mediae geminatae* un verbe *mediae infirmae*, phénomène qui se produit très souvent dans les langues sémitiques; c'est pour cela qu'ils croient pouvoir réduire le premier *b* à *w*: *rabābu* > *rawābu* > *rābu*, 3. *rābu*, 'substituer, récompenser, restaurer', ר.ב. Comme de ר.ב. on a formé ר.ב. et de ר.ב. on a formé ר.ב., ainsi de l'accadien *rabābu* on a formé *rābu* avec *w* comme deuxième radicale. Mais en arabe on a maintenue intacte la racine originale. *Rābu* est la racine généralement employée. Par exemple: Reisner, *Hymnen*, p. 1 et suiv. = Jensen, KB, VI, 2, 70—83, rec., 23: *u-rab*; 88 *i-ru-ub-bu*, 152 *i-ru-ub-bu*; Sm. 954 = Jensen, KB, VI, 2, rec., 45 *mu-rib-bat*; VAT 8230 = Ebeling, *Aus dem Tagewerk*, p. 37, l. 2 *e-ru-bu*, une variante donne *e-ru-ub*.

Nous ignorons complètement les motifs qui ont déterminé chez les Babyloniens et Assyriens le choix de *tebū* comme verbe palmomantique, tandis qu'ils ont refusé *rabābu*, qui est employé chez les autres Sémites. Il faut remarquer ici que notre connaissance de la palmomantique babylonienne et assyrienne est encore très limitée, et qu'il se peut très bien que les Mésopotamiens aient employé encore d'autres verbes et même *rabābu*. Ils en avaient leur à disposition un grand nombre. *Rādu*<sup>73)</sup> aussi veut dire 'trem-

<sup>70)</sup> Sur *rabābu* v. Bezold, BAG, 253. Ce verbe ne se trouve pas dans Delitzsch, AHW, où sous la racine *rb̥b* sont enregistrées les acceptions de 'être grand', 'être déprimé', 608.

<sup>71)</sup> Furlani, *Acc. muballit mīti* = *il salvatore del moribondo*, RANL, s. VIII, v. III (1948), 307—310.

<sup>72)</sup> M. Streck a dédié à ces racines un long travail, mais malheureusement très chaotique, *Lexikalische Studien*, III., *Die Wurzeln raʿābu und rābu*, *Babyloniaca* I (1906—1907), 177—198 et 209—227. Il croit qu'à la racine *rābu* correspond l'idéogramme ŠU, qui cependant est l'idéogramme normal pour *erēpu*, 'être obscur', 'nuageux', et quelquefois est employé même pour *erēbu*, Th. Bauer, ZA, XLIII, 312, n. 1, comme GAL est employé aussi pour *rabū*, 'disparaître', 's'éteindre', E. Weidner, *Zur babylonischen Astronomie*, V., *Babyloniaca*, VI (1912), 70; *Die astronomische Grundlage des Venusjahres*, Memnon, V (1911), 33, n. 2. Les scribes babyloniens et assyriens étaient de vrais maîtres de la confusion, et il ne faut jamais se fier à ce qu'ils écrivent.

<sup>73)</sup> Bezold, BAG, 250.



bler<sup>74</sup>, 'être impétueux'. *Galātu* ou *galādu*<sup>74)</sup> a la valeur de 'palpiter', qu'on dit du soleil quand il se lève ou d'un serpent ou du pied ou de la mer, mais il s'agit en ce cas plutôt du tremblement causé par la peur: en fait *galātu* veut dire aussi 'avoir peur'.<sup>74a)</sup> *Hamātu* est dit proprement de la palpitation, du serpentement de la flamme, *nablu*, et veut dire encore 'flamboyer'. Presque semblable est la valeur de *šapāpu*,<sup>75)</sup> qu'on dit souvent du serpent. Pour signifier le tremblement, on emploie aussi les verbes *nāšu*, quand on veut parler de la terre ou des cieux, d'un mur, de la tête ou des ennemis;<sup>76)</sup> *arāru*, dit des animaux, comme les brebis, les bœufs et les moutons;<sup>77)</sup> *tarāku*, qui a la valeur première, à ce qu'il semble, d''être fendu, mais également aussi celle de 'battre', dit spécialement du poulx, c'est pour cela que dans la iatromantique mésopotamienne nous avons des pronostics avec une ou l'autre de ces valeurs et il n'est pas toujours aisé d'en établir le sens exact;<sup>78)</sup> quand on lit, par exemple, *šumma amēlu libbu-šu maris-ma tarik*, on traduira sans doute 'si un homme, son cœur' ou 'son intérieur bat' ou 'palpite', mais quand on lit *šumma iṣ-bu ta-ri-ik*, on préférera traduire 'quand le *iṣbu* est fendu', et la même interprétation sera préférable quand on rencontre un pronostic qui suppose que la langue de l'*iṣbu ta-ri-ik*, 'est fendue', quoique l'interprétation 'bat' donnerait aussi un sens approprié. *Tarāru*<sup>79)</sup> a la valeur de 'vaciller', dit du fastige, *rēšā*, d'un bâtiment, ou des pieds, *iṣdā*, aussi des cieux. *Parādu* est le tremblement en conséquence de la peur, la palpitation d'une partie du foie.<sup>79a)</sup> On pourrait citer ici encore *sāru*, qui a entre autres valeurs aussi celle de 'battre', dit du cœur, et de 'mugir', 'frémir', 'être impétueux', 'se mouvoir violemment'.<sup>80)</sup> *Sabū* aussi veut dire 'trembler'.<sup>80a)</sup> Ce ne sera pas une tâche aisée que d'établir

<sup>74)</sup> Bezold, BAG, 98.

<sup>74a)</sup> Le texte DT 10, qui selon Boissier, RA, VIII, 35, serait de caractère palmomantique, a un double dans le texte K. 9768 et a été édité ensemble avec son double comme 94<sup>e</sup> table de la série *šumma ālu* dans CT, XXXIX, pl. 39 et suiv.; il contient des prédictions avec le verbe *galātu*, mais qui ne sont pas palmomantiques et indépendantes, Kraus, *Babylonische Omina*, 219, n. 3.

<sup>75)</sup> Bezold, BAG, 282.

<sup>76)</sup> Muss-Arnolt, 731—732; Bezold, BAG, 188—189.

<sup>77)</sup> Fossey, *Présages*, 216; XXXVII, 80, 81, 77.

<sup>78)</sup> Delitzsch, AHW, 714; Bezold, BAG, 295; Boissier, *Iatromantique*, 35; Dennefeld, *Geburtsomina*, 94, 105; Küchler, *Medizin*, c. I, 15, p. 16, 151. Le verbe *tarāku* a sans doute le sens de palpiter dans VAT 9518 = Ebeling, *Tod*, 41—44, ver. 5: trois fois *it-ru-uk i-na šā.DIB ša šarri mna ta-ri-ik*, 'trois fois il a palpité ..... en palpitant à droite'.

<sup>79)</sup> Muss-Arnolt, 1196; Bezold, BAG, 296.

<sup>79a)</sup> Muss-Arnolt, 827; Bezold, BAG, 226.

<sup>80)</sup> V. ci-dessus à la p. 257.

<sup>80a)</sup> Bezold, BAG, 209, ne donne pas cette acception, mais quand même enregistre la valeur de *wogen*, dit des vagues de la mer. Mais v. Ebeling, *Mythus vom Pestgott* *Era*, p. 41, l. 43.

avec exactitude les valeurs de tous ces verbes, spécialement dans la iatromantique des anciens Mésopotamiens.

Nous ignorons tout à fait si les Babyloniens et Assyriens ont eu recours à quelqu'un ou à plusieurs de ces verbes pour exprimer les palpitations mantiques. Sûr est seulement le fait que *tebû* était un verbe palmomantique. À propos de ce verbe il nous faut encore relever que du point de vue de la phonétique il pourrait être identique au syriaque ܬܒܐ<sup>81)</sup>

et à l'arabe تَبَّع, mais quant à la sémantique il serait difficile d'établir des rapports étroits entre les deux verbes. Le syriaque ܬܒܐ a la valeur de 'demander', 'postuler', 'se venger', 'enquérir', 'punir', 'rendre la prononciation dure', et l'arabe تَبَّع a des significations qui ne peuvent pas être mises d'accord avec les sens de *tebû*.<sup>82)</sup>

---

<sup>81)</sup> Brockelmann, *Lexicon*<sup>2</sup>, 814.

<sup>82)</sup> J'estime qu'il est préférable de supposer que *tebû* a pour troisième radicale *yod*, comme propose Bezold, BAG, 290, et que cette racine est différente du verbe syriaque mentionné.

## WHERE EAST MEETS WEST: AN ANCIENT VILLAGE IN CILICIA.

*By John Garstang, Ankara.*

The gratitude of living archaeologists and posterity to Bedřich Hrozný is by no means limited to his fellow investigators in the field of Anatolian philology wherein he has attained his most distinguished laurels, but has been extended into the wider area of the Near East by his researches into the origins of civilisation among the ancient societies of that area and their inter-relations. As my personal tribute to his great genius, I contribute a short account of investigations in the depths of a very ancient village site on the natural trade route linking East with West.

The scene of these investigations was a little-known artificial mound called Yümük Tepe near the modern seaport of Mersin in Southern Turkey. Placed at a spot on the western border of the Cilician plain where the Taurus mountains approach the sea, it commanded the easiest route from cities of the East, such as Carchemish and Aleppo, by way of the Calycadnos valley and the Pisidian Highway to Western Anatolia and Troy. Here the excavations of the Neilson Expedition, begun in 1936 and terminated ten years later, have disclosed the traces of continuous occupation from the neolithic period for some 5000 years, and now show clearly how the dominant cultural impulse oscillated between East and West, marking major epochs, mingled at times with the signs of struggles for possession.

Twenty-six levels of occupation have been exposed in the course of this work, each one distinguished by its architectural features and other archaeological remains. The two uppermost were superficial and relate to the mediaeval and Byzantine periods. Levels III and IV pertained to the Iron Age, the latest ceramic specimens being Attic and East Greek wares of the 4—5<sup>th</sup> Centuries B. C., and the earliest some examples of Helladic-Cilician wares of the 12<sup>th</sup> Century B. C. From Level III downwards the traces of occupation were practically continuous, through the various phases of the Bronze Age, including the period of Hittite ascendancy and the long series of Chalcolithic culture — here revealed in a continuous panorama as far as Level XXVI which gave ample indication of its Neolithic character. Below this, seven more occupation floors were traced before reaching the present water level. Altogether, the deposits representing these successive cultural phases rose 25 metres above the present ground level.

The deepest belong to the Chalcolithic and Neolithic periods, the former ranging from 17 metres to 9.20 metres above zero, and the latter from there down to zero, and possibly two metres deeper.

Levels V, VI and VII belong to the period of Hittite ascendancy. Some Mycenaean sherds found in the burnt layer which represents the destruction of the uppermost Level, date from about 1200 B. C. This era was richly represented by distinctive architectural features and contemporary deposits of small objects. The summit of the mound was enclosed throughout this time by a stone-built fortification which in plan shows external bastions at intervals and chambers within the thickness of the rampart in the well-known style of the fortifications in the Hittite capital Hattusas at Boğaz Köi. It stood upon Level VIII at 20.30 metres above our zero, and survived with modification throughout three successive stages of occupation. These are represented by our Levels VII, VI and V, the first of which was contemporary with its construction, while the last (No. V) perished with it, as stated, about 1200 B. C. The vivid layer of destruction that marked the final catastrophe was uncovered at 22.50 metres above datum.

It seems probable that the inception of this fortress is to be assigned to the age of Subbiluliuma, about 1375 B. C. Our site seems, indeed, to correspond with "Pitura", named in the treaty imposed upon the King of Kizzuwadna by the Hittite Empire-builder as a frontier post (opposite to Lamias) which the new vassal was allowed to fortify. The small finds, no less than the obviously Hittite character of the structure, bear witness to a radical change in cultural influence. The pottery, for instance, which hitherto had shown definite Syrian affinities, now becomes largely monotone, as in Hittite wares. Outside the main rampart, the north side of the mound was enlarged by a broad platform of *béton*, two metres thick, on the edge of which the defensive system had been completed by the erection of an outer screen wall.

The Middle Bronze Age is represented by four building Levels, Nos. VIII-XI, and though Kultepe types are present at the beginning, this age is distinguished by the rarity of connecting links with the plateau of Anatolia. On the other hand, points of contact with Syria were obvious, but signs of relations with Cyprus were surprisingly few. House rooms were preserved only to one or two courses of rough foundations, but gave connected and intelligible plans. An outer defensive wall was traceable though largely stripped at some time of its building stone. The culture throughout the period represented by these four Levels was homogeneous. Pottery was wheel made, and freely decorated. Painted jugs and goblets on pedestals, and plain drinking cups with large rising handles, were characteristic, and, as stated, tended towards Syrian models though on the whole constituting an independent local series. Bronze weapons of the period included knives, daggers, darts and a battle-axe of Hittite character from the topmost level.

Tools of the same metal, though rare, were represented by a chisel and other small objects. Though the period was contemporary with the early Hittite monarchy, it is evident that Cilicia did not come under Hittite domination until the development of the Empire under Subbiluliuma and his father.

The Early Bronze Age (2000—3000 B. C.) (Level XIIa). At Mersin only one building Level of the great Anatolian Period in the Early Bronze Age has been traced hitherto, but that others had existed is made clear by dateable deposits (representing occupation) contemporary with Troy II and III. Presumably other buildings might have been traced under the area occupied by the Hittite fortress at Level VII and the houses it enclosed; but this unique example of Hittite handiwork in the South was reserved as a national monument, so that our work on the lower levels had to be done on the outer side, below the béton platform.

The well built brick walls that constitute our Level XIIa lay closely under the Hittite rampart. They were dateable according to their contents to the period of Troy I or the beginning of Troy II. The criterion is the prominence of white-on-black painted motives on a particular group of burnished fabrics which are found widely distributed in this period in North and Western Anatolia and in some of the Aegean islands, as well as the mainland of Europe in Macedonia.

The Chalcolithic Period is represented by no fewer than twelve well preserved and independent architectural levels, XIIb—XXIII, ranging from 17 metres to 9.25 metres above our zero datum. Ceramic evidence is abundant and distinctive; it indicates not only a very long period but apparently a complete series, for at various stages it shows the reflected influence of all the isolated predynastic cultures which typify the period in the Near East — notably at Uruk, El Ubaid, Tell Halaf, Early Nineveh and Hassuna. The apparent completeness of our series is further suggested by the seemingly unbroken sequence of the twelve built-up levels of which only one (No. XVI) was clearly destroyed by an invader, if we except the very last, No. XIIb, the burning of which brought this era to an end.

Changes in the character of the pottery and the influence of foreign contacts at various stages enable us to divide conveniently the whole of this long chalcolithic period into three parts, to which we give familiar non-committal names: thus —

| Chalcolithic Levels | Above zero<br>metres | Foreign Contacts   |
|---------------------|----------------------|--------------------|
| Upper XIIb—XVIa     | 16.80—14.20          | Uruk. El Ubaid     |
| Middle XVIb—XIXz    | 13.50—11.80          | Late Tell Halaf    |
| Lower XX—XXIV       | 11.50— 9.20          | Nineveh I. Hassuna |

These sub-divisions are further illustrated by special features. Thus the upper group is remarkable for its developed architecture, especially in defensive works; this feature becomes conspicuous in the last stage of the middle group XVIIb. At this level a remarkable defensive system was uncovered, in which the main outer wall was pierced with slit windows for the use of archers, and barrackrooms abutting against the interior of the main defence formed domestic units, in the ruins of which the household articles of the period were illustrated in abundance.

In the interior a large house round a courtyard, seemingly that of a superior officer, was more richly furnished and contained some polychrome pottery in lustrous paint. This level of occupation bore witness indeed to contact with both the Ubaid and Halaf cultures. It had absorbed elements from each. The Halafian culture at the time of our excavation (in 1939) held the field as the oldest known, though some fragments of pottery from the lowest levels at Nineveh suggested that the whole story was not yet told. Later discoveries at Hassuna have confirmed this impression, showing unmistakably that the Ninevite fragments could be assigned to a distinct pre-Halafian cultural period in which the chevron formed a leading *motif*, if not the central theme, in the decoration of pottery. There was also a further indication that what lay below belonged to a purely stone-age culture.

As a result of our final season's work at Mersin, in 1946—7 (when ten more occupation Levels were disclosed) the whole panorama of these isolated pre-dynastic cultures stands at last revealed in a visible and continuous series. The climax of chalcolithic culture is illustrated by the rich deposits in our XVI<sup>a</sup> Level, in which cultures of Halaf and Ubaid were merged into one. At the bottom of the series Level XXIV may be regarded as transitional and provisionally called protochalcolithic.

The Neolithic Period. Underlying the chalcolithic series, from 9.25 metres downwards, two more building Levels were examined, Nos. XXV and XXVI. These proved to be purely neolithic, being distinguished by stone walls with megalithic features, the fine working of obsidian tools and highly burnished monochrome pottery. Seven more stratified occupation floors were disclosed in deep soundings down to water level where our zero point was fixed; but there were indications that the neolithic deposits descended still deeper, and geological considerations suggest that they were based upon a miocene bed some two metres lower. We thus develop the picture of neolithic village life over a long period of time during which the Levels of occupation rose stage by stage to the height of more than ten metres above the plain. During this time, the only outside contact visible was the source of obsidian upon the Anatolian plateau near Topada which could be reached by way of the old track through the Cilician Gates as well as the Calycadnos valley. We are thus in a position to watch and

trace the development of civilisation in a remote village, under the occasional stimulus of new ideas gleaned from passing traders, through a period which cannot have been less than a thousand years. It is a unique picture which reveals the domestication of animals, cultivation of cereals and the further development of agriculture and farming, the beginnings of painting on pottery, improved technique in the working of obsidian and in building, all seen as in a continuous film which glides imperceptibly from the stage of neolithic culture into the chalcolithic period when cultural contacts appear in historical sequence as already described. It is noteworthy that throughout the chalcolithic period all such contacts appear to have been Mesopotamian, while in the Early Bronze Age the prevailing influence was Anatolian. Later the cultural influences followed in the wake of political ascendancy.

---

# ETAT ACTUEL DES RECHERCHES ET COORDINATION DU TRAVAIL DANS LE DOMAINE DES LANGUES ANCIENNES BALKANO-ASIANTIQUES.

Par *Vladimir Georgiev*, Sofia.

Pendant ces dernières années les recherches dans le domaine des langues mortes balkano-asiatiques ont abouti à des résultats considérables. Cet article n'a pas la prétention d'être une investigation approfondie. Son but est plutôt de donner brièvement les plus importants de ces résultats et de relever la nécessité d'un travail coordonné dans ce domaine.

## I.

**Thrace, illyrien, macédonien.** Le dernier travail de généralisation sur la langue thrace est un article de W. Brandenstein de 1936. Cet aperçu ne représente pas un progrès après l'exposé de N. Jokl. A l'égard de la structure phonétique du thrace, de l'illyrien et du macédonien on fait des suppositions, en étudiant les noms propres et les gloses peu nombreuses. On attend avec intérêt la publication de D. Dečev *Die thrakischen Sprachreste* dont l'impression a déjà commencé. Ce serait l'édition critique complète du matériel linguistique thrace. Mon interprétation de l'inscription thrace qui date de 1938 est restée le dernier d'une série d'essais.

Les problèmes de la langue illyrienne ont été traités par H. Krahe dans plusieurs articles et par P. Kretschmer en 1943. La conception de Krahe à l'égard de l'illyrien diffère considérablement de celle de Jokl. D'après Krahe l'illyrien a presque la même structure phonétique que le vénète; d'après Jokl et la plupart des linguistes l'illyrien est très proche du thrace, et le prédécesseur de l'albanais. Dans son dernier ouvrage intitulé *Die illyrische Namengebung* Krahe fait un exposé général de la toponymie illyrienne. On a l'impression que pour la plupart des noms de lieux prétendus illyriens il manque une marque caractéristique: beaucoup de noms de lieux cités peuvent appartenir aux divers parlers indo-européens. Les problèmes de l'illyrien en Italie (messapien, vénète) dépassent les limites de mon esquisse.



La dernière étude de la langue macédonienne date de 1937; elle est de V. Pisani. La controverse grec — non grec persiste.

L'exiguité du matériel linguistique ne nous permet pas encore de donner une caractéristique plus précise des trois langues anciennes citées de la Péninsule Balkanique. Une des tâches importantes de l'onomastique thrace, illyrienne et en général de toute l'onomastique balkano-asianique est de délimiter les diverses couches linguistiques. Par exemple, le nom propre thrace ΒΙΤΥ- est si fréquent en celtique qu'on est embarrassé pour déterminer s'il est hérité de l'indo-européen ou emprunté au celtique. D'autre part il y a quelques isoglosses intéressantes entre le thrace et l'étrusque: ainsi le nom propre thrace très répandu Αυλο- ou Αυιλο- trouve sa correspondance exacte en étrusque *Aule* dont la forme ancienne est *Avile*. Or les Etrusques proviennent de l'Asie Mineure nord-occidentale, région qui était peuplée depuis des temps anciens de tribus thraces. Est-ce une composante thrace dans l'étrusque ou bien un substrat étrusque dans la langue thrace?

## II.

**La langue préhellénique** (ou les langues préhelléniques). On constate ces derniers temps un vif intérêt pour les problèmes préhelléniques. Les recherches progressent dans deux voies différentes: 1° essais de déchiffrement et d'interprétation des inscriptions minoennes ou étéocrétoises; 2° investigations des particularités du vocabulaire, de la phonétique et de la morphologie grecque ainsi que de la toponymie égéenne.

**Les inscriptions minoennes.** Après la découverte des inscriptions de Pylos en 1939 les essais de déchiffrement et d'interprétation des inscriptions minoennes ont connu un essor particulier. Aujourd'hui ces inscriptions sont au nombre de 3000 environ. Sundwall, Hrozný, Meriggi, Peruzzi, Ventris, Daniel, Kober et d'autres essaient à l'aide de l'écriture syllabique cypriote et d'autres écritures semblables de l'Asie Mineure ou de l'Egypte, de déchiffrer l'écriture minoenne. Les essais sont encore dans leur phase préparatoire. La nécessité d'une édition complète des inscriptions minoennes est urgente; son absence est un des obstacles principaux au travail systématique et approfondi. L'essai de Kober d'établir l'existence de déclinaison dans la langue minoenne est intéressant. A cause du caractère particulier de l'écriture égyptienne on ne peut pas attendre grand chose de la brève incantation en langue Keftiou dans un texte égyptien du XVI<sup>e</sup> siècle et de quelques noms de Keftiou sur une ardoise égyptienne.

**Les inscriptions «étéocrétoises».** A côté des inscriptions minoennes du II<sup>e</sup> millénaire il y a quelques inscriptions en lettres grecques du premier millénaire dont on accepte généralement l'origine préhellénique; ce sont les inscriptions dites étéocrétoises. Aux trois inscriptions

de Praios connues déjà depuis longtemps on a ajouté plus tard trois brefs fragments du même lieu et tout récemment une inscription prétendue bilingue de Dréros.

Le dernier essai d'interprétation de ces inscriptions date de 1946 et appartient à P. Kretschmer. Cet essai montre clairement le grand changement qui s'est opéré dans le domaine de la linguistique préhellénique pendant ces dernières années. Naguère Kretschmer considérait la langue de ces inscriptions comme non-indo-européenne et niait catégoriquement l'interprétation de R. S. Conway qui y voyait des éléments indo-européens. Maintenant Kretschmer accepte beaucoup d'interprétations de Conway. Cependant, voulant conserver à tout prix quelques-unes de ses conceptions vieilles, il émet l'hypothèse du caractère mixte de la langue étéocrétoise. Son interprétation n'est pas convaincante.

Autrefois la théorie dominante à l'égard de la région balkano-asianique était celle du substrat pré-indo-européen : en exagérant la valeur de cette théorie, on a créé beaucoup de fantômes linguistiques. Ainsi, on pensait reconnaître un élément pré-indo-européen -φα dans Κυφαρισσιφα d'une inscription de Lato en Crète; mais on a constaté, il y a quelques années, qu'il s'agissait d'une lecture fautive du suffixe grec -τα dans le mot Κυφαρισσιτα. Or j'ose affirmer que toutes les inscriptions prétendues étéocrétoises ne sont que des inscriptions grecques. La conception erronée qui dominait jusqu'ici ne repose que sur la forte influence de la vieille théorie, sur l'état fragmentaire de ces inscriptions, sur les difficultés de l'interprétation d'un texte en *scriptio continua* et sur la connaissance insuffisante des dialectes crétois.

En ce qui concerne l'inscription prétendue bilingue je crois avoir prouvé dans la *Revue de Philologie* de 1947 que ce n'est autre chose qu'une inscription grecque en dialecte drérien du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère.<sup>1)</sup> Il en va de même, selon moi, de toutes les autres inscriptions dites « étéocrétoises ». Elles seront traitées en détail ailleurs. Cependant, à titre d'exemple, je voudrais donner ici en bref et sans commentaires, mon interprétation de la meilleure inscription conservée, le fragment dit « nomos » :

- - ρναδεσιεμετεπιμιτσα
- - δοφ·ιαραλαφραισοιναι
- - ρεστινμορσαρδοφσανο
- - σατοιιστεφεσιατιν
- 5 - - ανιμεστεπαλυνγυτατ
- - σανομοσελοσφραισονα
- - τσααδοφτεν..... (le reste est très abîmé).

<sup>1)</sup> La critique négative de mon interprétation par M. Lejeune dans la *Revue des Etudes Anciennes* n'est pas convaincante.

C'est un texte en dialecte crétois du IV<sup>e</sup> siècle qui doit être lu de la façon suivante:

(.....) ὀναδέσι μετ' ἐπι(τί)μια σφά/(δ)δῶγ ιαϱ(ὰ) ἄ(λ)λα Φραισοῖ, ἱν(α) αἱ / ϱέσι ν(ε)μ(έ)τῳρ· σαρδοφσ(α) (?) ἄνο/σα τοῖς στέφεσι..... ἄνιμές (ου ἄνιμές) τε (ου ... μέστε) πάλ(ιν) ὑνγυτάτ(ῶ) / (ῶ)ς (ου ὅς, ὅς, ὅσα) ἀνόμῶς (ου ἄνομος, νόμος, νόμῶς) ἐ(λ)λῶς (ου ἐλλῶς, σελῶς ἐλῶς) Φραισόν. (ἃ) α / ἴσα(?) ἄδ' (ου ἃ δ') ὀφτέν [τα.....

#### Traduction en attique:

(.....) ἀναδήσει μετ' ἐπιτίμια (ου ἐπιτιμίας) σφάζων ιερὰ ἄλλα Πραισοῖ (= ἐν Πραισῶ), ἵνα αἰρήσει νεμέτωρ· σαρδοψα (?) ἄνοσα τοῖς στέφεσι..... ἄνιμεν (ου ἀνεϊμέν) τε (ου ὄφρα) πάλιν ἐγγυτάτω ὥς (ου ὅς, οὖς, ὅσα) ἀνόμος (ου ἄνομος, νόμος, νόμους) ἐλλοὺς (ου ἐλλῶς, σελῶ, ἥλω ?) (ἐς) Πραισόν. (ἦ) αἴσα (?) ἃ δ' (ου τάδε) ὀφθέν[τα.....

A cause de l'état fragmentaire de l'inscription — il semble que c'est la suite d'un texte dont la première partie a été écrite sur une autre pierre — et des difficultés d'interprétation d'un texte en *scriptio continua*, tout le contenu n'est pas clair. Cependant, à mon avis, le caractère grec du texte est évident.

« P é l a s g e ». Ce sont les études approfondies du vocabulaire grec et de la toponymie égéenne qui ont abouti aux résultats les plus importants. Nous avons établi que la langue grecque révèle le substrat d'une autre langue indo-européenne dont nous ne savons pas le nom; peut-être est-ce la langue pélasgique. Une méthode nouvelle d'investigation nous a permis de reconstituer la structure phonétique de la langue préhellénique dont les traits les plus caractéristiques sont les suivants: 1<sup>o</sup> i.-e. \*ō devient ā; 2<sup>o</sup> i.-e. \*r ou \*or etc. deviennent ur (ou ru); 3<sup>o</sup> mutation consonantique; 4<sup>o</sup> i.-e. \*k' etc. deviennent ś ou p etc.; 5<sup>o</sup> délabialisation des labiovélares; 6<sup>o</sup> l's antévocalique initiale ou intervocalique est conservée; 7<sup>o</sup> dissimilation des aspirées. Ainsi s'expliquent comme mots du substrat préhellénique πύργος de i.-e. \*bhrgʰos, cf. allm. *Burg*, σῆτος de i.-e. \*k'weidos, cf. allm. *Weizen*, τύραννος « chef » de \*purasnas = att. κάρανος « chef », éol. κάρανος de i.-e. \*k'ras-no-s; σῦς, σέλας etc., etc. Du reste ce sont là des problèmes de la grammaire historique du grec qui exigeraient un rapport spécial et qui débordent les limites de mon exposé.

D'ailleurs, il y a encore certains doutes à l'égard de ladite théorie. Ainsi G. Devoto, autrefois son adversaire acharné, a dernièrement changé son opinion en acceptant la plupart des étymologies proposées; cependant, il est plutôt enclin à voir dans ces mots des emprunts tardifs aux langues indo-européennes diverses (illyrien, arménien) ou à une langue mixte (« periindoeuropeo »). D'autre part, M. Lejeune, en relevant que la langue

indo-européenne préhellénique est reconstituée à partir des « irrégularités » de la structure phonétique du grec, fait allusion à la découverte de Leverrier qui, à partir des perturbations des mouvements d'Uranus posait l'existence d'une planète encore inconnue; il exige comme preuve définitive le témoignage du télescope, c'est-à-dire le déchiffrement des textes égéens. Il me semble qu'il y ait là un peu trop de scepticisme. Car la preuve définitive est fournie par la toponymie et tout récemment par le déchiffrement définitif de la langue des inscriptions « hittites »-hiéroglyphiques.

En ce qui concerne la toponymie égéenne on a enregistré des résultats décisifs. Pendant de longues années la thèse dominante à l'égard de la toponymie préhellénique était celle de A. Fick exposée dans ses *Vorgriechische Ortsnamen* où chacun puisait ses renseignements. Or ce travail repose sur une base tout-à-fait erronée: sous la forte influence de la théorie dominante au commencement de notre siècle, Fick a déterminé comme pré-indo-européens une quantité de noms de lieux dont l'origine indo-européenne est incontestable ou très vraisemblable. En effet, de ces 2500 noms de lieux environ prétendus pré-indoeuropéens une grande partie s'avèrent préhelléniques et indo-européens; d'autres sont d'origine grecque; d'autres enfin sont thraces, illyriens etc. Ainsi j'ai montré que les noms de lieux préhelléniques les plus caractéristiques qui se terminent en -νθ- et -σ(σ)- ou -ττ- sont les correspondants exacts des noms de lieux grecs en -οῦς, -οῦντος, -οῦσ(σ)α, -οῦττα, -ᾱσ(σ)α, -ῆσ(σ)α, -ᾱττα, -ῆττα etc.: par exemple, Πύρανθος de i.-e. *\*pūro-wont-* « pourvu de blé » est le correspondant d'un nom de lieu grec supposé *\*Πυροῦς, -οῦντος*; Γαργητρός de γάργα « peuplier noir » serait en grec *\*Γαργῆττα*; Ἀψινθος de i.-e. *\*āps-went-* « pourvu d'eau » serait la correspondance du mot avestique *\*āfš-vant-*; etc.

L'inscription de L e m n o s, complétée par quelques fragments nouveaux a été traitée en dernier lieu par P. Kretschmer. L'interprétation proposée n'est pas convaincante. Cette inscription nous ramène au problème é t r u s q u e. Des considérations linguistiques nouvelles, appuyées par des découvertes archéologiques récentes, ont confirmé l'opinion dominante que les Etrusques proviennent de l'Asie Mineure nord-occidentale: ils sont des colonisateurs troyens. Durant ces dernières années la conception à l'égard de la langue étrusque a changé radicalement: je considère comme établi que l'étrusque est d'origine indo-européenne.

La langue des Philistins. En 1946 G. Bonfante a résumé les preuves de l'origine balkanique des Philistins et du caractère indo-européen de leur langue. Avec Jacobsohn, Kretschmer et d'autres, il les considère comme une tribu illyrienne. Malgré les difficultés phonétiques, avec Lichtenberger, Albright et Ed. Meyer, je serais plutôt enclin à les identifier aux Pélasges. Il y a un mot philistin dont on n'a pu donner jusqu'ici une étymologie indo-européenne: c'est *sārān-īm* pluriel « chefs ». On a démontré depuis longtemps déjà que c'est le correspondant du mot préhellénique

(pélasge) *τύραννος*. Or je crois avoir trouvé l'étymologie de *τύραννος* donnée ci-dessus. D'après cela le philistin s'avère une langue indo-européenne de type *satəm*.

### III.

**Phrygien.** En 1941 J. Friedrich publiait un aperçu détaillé sur la langue phrygienne. Tout récemment, H. Pedersen, en combattant l'opinion dominante selon laquelle le phrygien serait le prédécesseur de l'arménien, relevait la parenté proche du phrygien avec le hittite. C'est un fait important qui jetterait une lumière nouvelle sur la répartition ethnique de la Péninsule Balkanique et de l'Asie Mineure. Mais cela signifie-t-il que le phrygien doive être séparé d'avec le thrace? L'opinion courante était jusqu'ici que le phrygien est un dialecte thrace. Or le thrace, une langue de type *satəm*, ne semble pas très proche du hittite. D'autre part, la question se pose de la nature et de l'origine de l'arménien.

**Mysien (?)**. L'interprétation de l'inscription dite mysienne trouvée en 1926 et publiée en 1932, dont le texte est très abîmé, n'a fait aucun progrès. Elle a été étudiée en dernier lieu par J. Friedrich en 1941. D'après les mots *braterais patrizi*, on a établi qu'il s'agit d'une langue indo-européenne.

**Lycien, lydien et mylien.** En ce qui concerne ces trois langues l'opinion dominante a été longtemps qu'elles étaient d'origine non-indo-européenne. Cependant, deux articles de P. Meriggi de 1936 ont démontré leur caractère indo-européen. En 1939/40 P. Kretschmer a émis l'opinion que les éléments indo-européens du lycien proviennent de langues indo-européennes différentes. Dans son étude importante *Lykisch und Hittitisch*, H. Pedersen a essayé de démontrer que le lycien est très proche du hittite. En outre, il a souligné que le mylien n'est pas une forme plus ancienne du lycien, mais une autre langue indo-européenne. Cependant, Gelb et Bonfante ont prouvé que le lycien est étroitement apparenté au « hittite » hiéroglyphique et que tous les deux sont des langues de type *satəm*.

Dans un article de 1942, A. Mentz essaie de prouver que la lettre T de l'alphabet lydien doit être lue *χ*. Ainsi il lit *χis*, *χia* « qui ». Sa supposition permet des hypothèses intéressantes sur l'affinité du lydien avec les autres langues asianiques. Dorénavant se pose la question des emprunts possibles du lydien à l'iranien (superstrat) ainsi *mrud*, *mruvaad*, cf. avestique *mrav-*, *mrū-* « parler », et celle des emprunts du lydien au sémitique. En ce qui concerne l'influence sémitique sur les langues micrasiatiques voir H. Th. Bossert, *Altanatolien*, p. 11: « Im ersten Jahrtausend v. Chr. kam es, zumal im Süden des Landes, zu einer starken Assyrisierung bzw. Aramäisierung, von der vor allem die noch verbliebenen indogermanischen Volksreste der Hieroglyphenhethiter auf's stärkste in Mitleidenschaft gezogen wurden. Aber auch die anatolische Westküste, z. B. Lydien, blieb davon

nicht unberührt ». Voir aussi B. H r o z n ý, *ArchOr* IV 1932, p. 112 sqq. et *Asie Antérieure*, p. 106 sq. 123, 152 sq.

Le **carien** reste un peu négligé. Cependant, on y a relevé aussi des éléments indo-européens : gén. sing. *-he*, cf. lyc. *-hi*, myl. *-si* de i.-e. *\*-syo*; glose κῶς « πρόβατον » de i.-e. *\*g<sup>w</sup>ōus*. Tout récemment, lors des fouilles en La-braynda, A. W. Persson a découvert des fragments de tablettes en argile avec des inscriptions cariennes. Cette trouvaille importante pourrait trancher définitivement la question de la langue carienne.

Les inscriptions soi-disant pisidiennes n'ont pas été traitées pendant ces dernières années. Elles sont écrites vraisemblablement en langue grecque.<sup>2)</sup>

Les inscriptions dites « étéocypriotes » restent muettes. Mon interprétation et celle de A. von Blumenthal ne sont pas convaincantes.

**Hittite.** La hittitologie a fait des progrès considérables. L'ouvrage magistral de H. Pedersen *Hittitisch und die anderen indoeuropäischen Sprachen* corrige utilement la grammaire hittite de Sturtevant, déjà vieillie. La théorie « indo-hittite » est déjà dépassée. En 1940, J. Friedrich publiait une grammaire descriptive du hittite, brève, mais très instructive; sa deuxième partie parue récemment contient des textes et un vocabulaire. Récemment F. Sommer a publié un aperçu des problèmes asianiques et de la langue hittite intitulé *Hethiter und Hethitisch*.

Malgré beaucoup d'étymologies nouvelles, la phonétique historique du hittite reste encore une énigme. Le traitement des explosives indo-européennes en hittite devient encore plus embarrassant quand on prend en considération des étymologies évidentes comme *ḫarsan-* ou *ḫursan-* « tête », cf. skr. *ṣīrśan-*, *ḫaliya-* « se mettre à genoux », cf. lit. *kēlias* « genou ». On a l'impression que i.-e. *\*k* peut être représenté aussi par *ḫ*. Pourrait-on admettre une mutation consonantique en hittite ou dans une de ses composantes? On trouve des faits semblables en « hittite » hiéroglyphique, en palaïte et en louvi: hiér. *-ḫa* = lat. *que*, *aḫuvanti* = hitt. *akuvanzi* « ils boivent ». D'autre part, dans le mot hittite *suppi-* « propre » on constate une sifflante comme dans les langues de type *satəm*, cf. skr. *ṣubhaḥ* « beau, pur », *ṣubhrah* « brillant, pur ». Naguère on expliquait ce mot comme un emprunt à l'iranien ou à l'indien. Mais, dorénavant, le « hittite » hiéroglyphique étant une langue de type *satəm*, on serait tenté d'en chercher là l'explication.

Parmi les faits de la morphologie et du vocabulaire récemment reconnus, les plus intéressants sont: l'existence d'un vocatif, d'un génitif pluriel nominal en *-an*: l'équation *saggaḫḫi* « je sais »: lat. *scio*; le nom du vin *vi(ya)na-*; *kuvanna(n)*: grec λῡαζος « lapis-lazzuli ».

L'onomastique hittite dont l'étude systématique a déjà commencé fournit des faits intéressants. Ainsi le nom du roi hittite *Tlabarnas* qui

<sup>2)</sup> La langue des Galates, dialecte celtique, reste en dehors des limites de mon aperçu.

apparaît aussi sous les formes *Labarnas* et *Tabarnas* est cité très souvent comme exemple-type d'un nom non-indo-européen : *tl* serait un son spécial du substrat pré-indoeuropéen étranger aux Hittites et c'est pour cela qu'il aurait été substitué en hittite par *l* ou *t*. Il n'en est rien. *Tla-barnas* est d'origine indo-européenne ; il correspond au nom grec Τλη-πόλεμος : tous les deux signifient « celui qui est courageux dans les combats ». Le premier élément du composé *Tla-barnas* est le correspondant exact au grec Τλη- dans Τλη-πόλεμος. Le second élément *-barnas* de i.-e. *\*bhorno-s* est apparenté aux mots slaves *branъ* « combat, bataille » (i.-e. *\*bhorni-s*), *brana* « défense » (i.-e. *\*bhornā*), *braniti* « défendre » etc. *Tlabarnas* est la forme primitive ; *Labarnas* est une forme récente : l'*L-* représente l'évolution régulière du groupe consonantique initial *tl* comme en latin, cf. *lātus* de *\*tlātos*. Le doublet *Tabarnas* est une forme simplifiée dans la bouche de la population non-indo-européenne (hatti) à qui le groupe initial indo-européen *tl* fut étranger (ou bien la cause de l'amuïssement de l'*l* est la dissimilation contre l'*r* de la syllabe suivante).

Malgré la publication de textes nouveaux, le *lo* ou *vi* résiste encore au déchiffrement ultérieur.

**Palaïte.** H. Otten et H. Th. Bossert, indépendamment l'un de l'autre, ont prouvé le caractère indo-européen d'une autre langue asianique du II<sup>e</sup> millénaire : c'est le palaïte ou la langue de la ville hittite de Pala. Otten a pu démontrer la ressemblance du palaïte et du louvi.

« **Hittite** » **hiéroglyphique.** Grâce au travail obstiné de cinq linguistes Bossert, Forrer, Gelb, Hrozný et Meriggi, le « hittite » hiéroglyphique est déjà déchiffré : c'est la quatrième langue indo-européenne du II<sup>e</sup> millénaire en Asie Mineure. D'après Gelb et Bonfante c'est une langue de type *satəm* : *as(u)vas* « cheval », *šurnis* « corne », *šuvanis* « chien ». En ce qui concerne la relation entre le « hittite » hiéroglyphique et le hittite cunéiforme (et le louvi) les deux linguistes écrivent : « However, these coincidences of hieroglyphic Hittite with the cuneiform Hittite and Luwian should perhaps not be rated too highly, since these languages were spoken in the same regions by a mixed and to some extent bilingual population. Some interpenetration seems there quite natural. The relationship between hieroglyphic Hittite and cuneiform Hittite (and Luwian) . . . : originally wide apart, they approached and assimilated progressively to each other, tending — if time had permitted it — to form one and the same language. » (*JAOS*, LXV, 1944, p. 180.)

Tout récemment H. Th. Bossert a trouvé à Karatepe en Asie Mineure sud-orientale de grandes inscriptions bilingues en phénicien et « hittite » hiéroglyphique. On ne saurait exagérer l'importance d'une telle trouvaille. Dans son article *Die phönizisch-hethitischen Bilinguen vom Karatepe*, paru dernièrement, l'auteur a publié une copie des dix premières lignes du texte hiéroglyphique. On peut formuler quelques conclusions préliminaires.

Si le deuxième signe qui apparaît dans le nom d'*Asitava(n)das* doit être lu *si*, le caractère *satəm* du « hittite » hiéroglyphique est prouvé. C'est le même signe qui apparaît dans le pronom hiéroglyphique *sis* « ce, celui », l'équivalent du pronom slave *sb* = lituanien *szis* « ce, celui » de i.-e. \**k'is*.

Le suffixe *-(a)va* dans *Adanava* et *Paḥriva*, dérivés de *Adana* et de *Paḥri*, est apparenté au suffixe possessif slave *-(o)vъ*.

L'inscription sur la sculpture de la grande roche d'Ivriz (Messerschmidt, *CIH*, 2, pl. XXXIV; Hrozný, *ArchOr* IX, 1937, p. 217 sqq.) doit être lue de la manière suivante: *Siva* « prince »-*s Varpalavas* « guerrier » (= *tahas*) *ariyas* = « C'est le prince Varpalavas, guerrier arien (?) ». Le nom *Varpalavas* est probablement un composé de *varpa*-« force », cf. hitt. *varpallis* « fort », et *-lavas* = grec *λα(φ)ός* « peuple », <sup>3)</sup> cf. gr. *Σθενέ-λα(φ)ός* (*σθένος* « force »); les formes *Urballā*, *Ουρπαλος*, *Ορβαλα* sont probablement des formes abrégées, cf. gr. *Σθένελος* de *Σθενέλα(φ)ός*. Le mot *tahas* « guerrier » est = gr. *ταγός* « chef, commandant ». L'épithète « arien » serait un indice important.

La constatation de Bossert que le « hittite » hiéroglyphique n'est que la langue des Danaens, marque un changement radical en ce qui concerne l'histoire et l'ethnologie de l'époque mycénienne. D'autre part, les écritures hiéroglyphique et minoenne étant apparentées, le déchiffrement de l'écriture hiéroglyphique aidera au déchiffrement de l'écriture minoenne.

Dans son livre *Histoire de l'Asie Antérieure* B. Hrozný a identifié le nom de la ville d'*Adana* (variations: *Ataniya*, *Adaniya*; *Atanni*) à celui de la déesse grecque ion. Ἀθήνη, Ἀθηναίη, eol. dor. Ἀθάνα, Ἀθαναία, att. Ἀθηναία, Ἀθηναά, Ἀθηνα. Je serais plutôt enclin à comparer le nom de la ville d'Ἀθῆναι. Le changement *t > d* en position intervocalique est connu aussi par le lycien. On est donc tenté d'identifier les noms *Adana* — Ἀθῆναι, *Adanava* — Ἀνα(φ)οί — Ἀθηναῖοι et de chercher des affinités du « hittite » hiéroglyphique avec le « pélasge » dont j'ai parlé ci-dessus: caractère *satəm*, \**ō > ă*, \**r > ur*, cf. *šurnis* « corne », mutation consonantique, cf. *tuwai* « 2 », délabialisation, cf. *-ha* = lat. *que*, *kisha* = lat. *quisque*. Cependant, avant la publication et l'étude approfondie des nouveaux textes hiéroglyphiques, ces suppositions ne sont qu'une hypothèse de travail.

Il y a une trentaine d'années, l'opinion dominante était que l'Asie Mineure était un domaine exclusivement non-indo-européen où les Indo-européens n'auraient pénétré qu'à la fin du II<sup>e</sup> ou au commencement du I<sup>er</sup> millénaire. D'autre part, on acceptait jadis comme un fait établi que la langue préhellénique, non-indo-européenne elle aussi, était apparentée aux langues asianiques. Tout cela a été bouleversé après le déchiffrement du hittite. C'est un fait d'une importance capitale: maintenant, déjà *a priori*, le caractère indo-européen du préhellénique (ou des langues préhelléniques),

<sup>3)</sup> Autre avis chez Bossert, *Asia*, p. 125.



de l'étrusque, du lycien, etc., est beaucoup plus vraisemblable que la conception contraire.

#### IV.

**Les langues non-indo-européennes.** A l'est le hittite confine à une barrière de langues non-indo-européennes. Ces langues dont les restes sont menus, ne sont que peu étudiées. Il reste à établir quelles sont leurs relations avec les langues caucasiques modernes. Ce sont les caucasistes et les orientalistes qui peuvent nous aider à résoudre les problèmes difficiles de la linguistique balkano-asianique. Il s'agit du problème du substrat, du superstrat ou bien de l'adstrat (ou langues de culture) non-indo-européen en Asie Mineure.

Ainsi, en hittite il y a un génitif en *l*, en lydien, étrusque et latin un adjectif possessif en *l* et, d'autre part, des formes semblables en (proto-)hatti et en géorgien. Les indo-européanistes sont enclins à y chercher une explication par la comparaison de faits indo-européens. Mais cet élément peut être un emprunt aux langues non-indo-européennes asianiques transféré en Italie par l'intermédiaire étrusque. D'ailleurs, on est encore plus embarrassé en constatant un suffixe semblable en turc moderne. En outre, il y a un instrumental en *-it* en hittite et un instrumental en *-iθ* en géorgien, un génitif en *-is(a)* en géorgien et des formes semblables dans les langues indo-européennes, etc. Cependant, avant de faire des suppositions, il est nécessaire d'éclaircir la phonétique et la morphologie historique desdites langues non-indo-européennes.

Il existe depuis longtemps une école « panméditerraniste » qui pose comme thèse l'unité linguistique originelle des anciens peuples méditerranéens. C'est une présomption pure et simple et non pas une thèse prouvée. A mon avis, elle n'est pas vraisemblable. Elle cherchait ses arguments dans la toponymie. Or les recherches nouvelles semblent démontrer qu'il n'y a pas d'unité toponymique dans le bassin méditerranéen. Les traits caractéristiques de la toponymie balkano-asianique manquent dans les autres régions méditerranéennes. Les arguments pour la prétendue unité linguistique méditerranéenne s'avèrent aujourd'hui des comparaisons fautives ou bien ne sont que des noms de lieux égéo-asianiques ou sémitiques transférés sur les côtes diverses du bassin méditerranéen par des colonisateurs grecs, étrusques, minoens ou phéniciens. D'autre part, l'égyptien, une des langues les plus anciennes du bassin méditerranéen, n'a rien de commun avec le basque, l'étrusque, les langues asianiques, le (proto-)hatti, le hourrite (= mitanni ou subaréen) qui est apparenté au halde (= urartéen) ou avec les langues caucasiques modernes. Les dernières recherches approfondies sur le basque et sur l'étrusque ont démontré la diversité profonde de ces langues. L'affirmation que le basque serait apparenté aux langues

caucasiennes est loin d'être prouvée. La thèse du « panméditerranisme » appartient à une époque dépassée, où l'on n'avait aucune idée des anciennes langues balkano-asiatiques.

Sans doute, il existe un substrat, un adstrat et même un superstrat non-indo-européen en Asie Mineure orientale. Cependant, pour la partie occidentale de l'Asie Mineure, ce substrat n'est pas prouvé et pour la Péninsule Balkanique il n'est pas vraisemblable en jugeant d'après les recherches nouvelles sur la toponymie balkanique. Pourtant, en ce qui concerne les langues asiennes occidentales, l'étrusque y compris, l'adstrat ou le superstrat non-indo-européen ou bien l'influence des éléments non-indo-européens du hittite ne sont pas exclus.

Aujourd'hui on commence à distinguer dans le vaste bassin méditerranéen les contours de groupes linguistiques divers; l'un de ces groupes est celui des langues anciennes balkano-asiatiques d'origine indo-européenne.

Les indo-européanistes ont fait déjà des recherches approfondies sur les langues balkano-asiatiques. Il se peut qu'on ait exagéré un peu en soulignant leur caractère indo-européen, pour s'opposer à la thèse ancienne qui, au contraire, exagérerait énormément la valeur du prétendu substrat non-indo-européen.

C'est pour cela que nous voudrions en appeler à nos collègues caucasiens et orientalistes pour nous aider, en coordonnant les recherches, à résoudre ces problèmes difficiles. L'une des tâches les plus importantes qui exigent un travail coordonné, est le recueil complet et l'étude approfondie de la toponymie balkano-asiatique.

#### BIBLIOGRAPHIE (publications récentes):

- G. Bonfante* et *I. J. Gelb*, *JAOS*, LXV, 1944, p. 169 sqq.: The Position of "Hieroglyphic Hittite" among the Indo-European Languages.
- G. Bonfante*, *JAOS*, LXV, 1945, p. 261 sqq.: Hieroglyphic Hittite, "Indo-Hittite" and Linguistic Method.
- G. Bonfante*, *JAOS*, LXVI, 1946, p. 264 sq.: An Answer to Prof. Goetze.
- G. Bonfante*, *AJA*, L, 1946, p. 251 sqq.: Who were the Philistines?
- H. Th. Bossert*, *Alt-Anatolien*. Berlin 1942.
- H. Th. Bossert*, *Ein hethitisches Königssiegel*. Berlin 1944.
- H. Th. Bossert*, *Asia*. Istanbul 1946.
- H. Th. Bossert* et *B. Alkim*, *Karatepe*. Istanbul 1947.
- H. Th. Bossert*, *Belleten*, XII, 1948, p. 523 sqq.: Die phönizisch-hethitischen Bilinguen vom Karatepe.
- G. Contenau*, *La civilisation des Hittites et des Hurrites du Mitanni*. Paris 1948.
- J. F. Daniel*, *AJA*, XLV, 1941, p. 249 sqq.: Prolegomena to the Cypro-Minoan Script.
- L. Deroy*, *RHA*, VIII, fasc. 48, 1947/8, p. 1 sqq.: Bibliographie critique des recherches relatives à l'écriture crétoise.
- G. Devoto*, *StEtr*, XVII, 1943, p. 359 sqq.: Pelasgo e peri-indoeuropeo.
- J. Friedrich*, *Hethitisches Elementarbuch*. Heidelberg I 1940, II 1947.
- J. Friedrich*, *RE* sv. Phrygia (1941).
- J. Friedrich*, *JCSt*, I, 1947, p. 275 sqq.: Zum hethitischen Lexicon.

- I. J. Gelb*, Hittite Hieroglyphs. Chicago III 1942.
- I. J. Gelb* et *G. Bonfante*, voir *Bonfante*.
- A. Goetze*, JAOS, XLV, 1945, p. 51 sq.: The "Hieroglyphic Hittite".
- A. Goetze*, JAOS, LXVI, 1946, p. 88: An Answer to Professor Bonfante.
- A. Goetze*, JCSt, I, 1947, p. 307 sqq.: Contribution to Hittite Lexicography.
- V. Georgiev*, Vorgriechische Sprachwissenschaft. Sofia I 1941, II 1945.
- V. Georgiev*, Die sprachliche Zugehörigkeit der Etrusker. Sofia 1943.
- V. Georgiev*, Revue de Philologie, XXI, 1947, p. 132 sqq.: Une inscription prétendue étéocrétoise.
- V. Georgiev*, Contribution à l'étude de la toponymie grecque: Noms de lieux prétendus préhelléniques. Sofia 1948.
- V. Georgiev*, Studia Linguistica, 1948, p. 69 sqq.: Etat actuel des études de linguistique préhellénique.
- B. Hrozný*, ArchOR, XIV, 1943, p. 1 sqq.: Kretas und Vorgriechenlands Inschriften, Geschichte und Kultur. — I.
- B. Hrozný*, ArchOR, XV, 1946, p. 158 sqq.: Les inscriptions crétoises II.
- B. Hrozný*, ArchOR, XVI, 1948, p. 162 sqq.: Liste des signes crétois et leurs valeurs d'après notre déchiffrement.
- B. Hrozný*, Histoire de l'Asie Antérieure, de l'Inde et de la Crète. Paris 1947.
- Alice E. Kober*, AJPh, LXIII, 1942, p. 320 sqq.: The Gender of Nouns Ending in -inthos.
- Alice E. Kober*, AJA, XLVIII, 1944, suppl., p. 64 sqq.: The "Adze" Tablets from Knossos.
- Alice E. Kober*, AJA, XLIX, 1945, p. 141 sqq.: Evidence of Inflection in the "Chariot" Tablets from Knossos.
- Alice E. Kober*, AJA, L, 1946, p. 268 sqq.: Inflection in Linear Class B: 1 — Declension.
- Alice E. Kober*, AJA, LII, 1948, p. 82 sqq.: The Minoan Scripts: Fact and Theory.
- H. Krahe*, Antike — Alte Sprachen, 1943, p. 2 sqq.: Die Indogermanisierung Griechenlands.
- H. Krahe*, Die illyrische Namengebung. Würzburg 1947.
- P. Kretschmer*, Glotta, XXVII, 1938/9, p. 256 sqq., et XXVIII, 1939, p. 101 sqq.: Die Stellung der lykischen Sprache.
- P. Kretschmer*, Glotta, XXVIII, 1940, p. 231 sqq., et XXX, 1943, p. 84 sqq.: Die vorgriechischen Sprach- und Volksschichten.
- P. Kretschmer*, Anzeiger Akad. Wien, hist.-phil. Kl., 1946, p. 81 sqq.: Die Inschriften von Prasos und die eteokretische Sprache.
- P. Kretschmer*, Glotta, XXXI, 1948, p. 1 sqq.: Die ältesten Sprachschichten auf Kreta.
- E. Laroche*, Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1947, janvier, p. 61 sqq.: Etat actuel de la linguistique asianique.
- E. Laroche*, RHA, VII, fasc. 46, 1946/7, p. 7 sqq.: Recherches sur les noms des dieux hittites.
- E. Laroche*, JCSt, I, 1947, p. 187 sqq.: Hattic Deities and Their Epithets.
- M. Lejeune*, Revue des Etudes Anciennes, XLIX, 1947, p. 25 sqq.: Linguistique préhellénique.
- M. Lejeune*, ib., XLIX, 1947, p. 274 sqq.: L'inscription « Isaluria » de Dréros: étéocrétois ou crétois?
- A. Mentz*, Glotta, XXIX, 1942, p. 148 sqq.: Zu den lydischen Inschriften.
- P. Meriggi*, Antike, XVII, 1941, p. 170 sqq.: Zu den neuentdeckten minoischen Inschriften aus Pylos.
- H. Otten*, ZA, NF, XIV, 1944, p. 119 sqq.: Zum Palaischen.
- H. Pedersen*, Lykisch und Hittitisch. Copenhagen 1945.

- E. Peruzzi*, Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, serie II, vol. XII, fasc. III, 1943, p. 135 sqq.: Minoica.
- E. Peruzzi*, Revue des Etudes Indoeuropéennes, IV, 1947, p. 87 sq.: Nomi composti minoici.
- E. Peruzzi*, Sefarad, VII, 1947: Su una pretesa iscrizione metrica minoica.
- E. Peruzzi*, Onomastica, II, 1948, p. 49 sqq.: L'origine minoenne du mot βασιλεύς.
- E. Peruzzi*, Sefarad, VIII, 1948: Sulle tavolette minoiche della Collezione Giamalaki.
- F. Sommer*, Hethiter und Hethitisch. Stuttgart 1947.
- E. A. Speiser*, Introduction to Hurrian. New Haven 1941.
- J. Sundwall*, Acta Acad. Aboensis, Hum. XIII, 8, 1940: Knossisches in Pylos.
- J. Sundwall*, ib., XIV, 4, 1942: Minoische Kultverzeichnisse aus Hagia Triada.
- J. Sundwall*, ib., XIV, 10, 1943: Über Schilf- und Baumkult in den Hagia Triada-Urkunden.
- J. Sundwall*, ib., XIV, XV, I—III, 1944/5: Weitere Bemerkungen zu den Hagia Triada-Täfelchen.
- J. Sundwall*, Eranos, XLV, 1947, p. 3 sqq.: Methodische Bemerkungen zur Entzifferung minoischer Schriftdenkmäler.
- M. G. F. Ventris*, AJA, XLIV, 1940, p. 494 sqq.: Introducing the Minoan Language.
-

# HITTITE *šani/a-, šannapili-*.

By *Albrecht Goetze*, New Haven.

Twenty-eight years ago Professor B. Hrozný, whom we honor today on the occasion of his seventieth birthday, published the autographed texts of the Hittite Code<sup>1)</sup> and in the following year he presented to the scholarly world his translation of those laws.<sup>2)</sup> Despite the excellence of his interpretation, no one will be surprised by the fact that it can today be improved upon in numerous details. This is not due to any failing on the part of the scholar to whom Hittitology owes so much. It is due to the natural progress which that young branch of cuneiform studies has made since the days of its infancy, progress which has been immeasurably aided by the steady publication of new material. In the course of time new fragments of the laws have also become known. This article takes its departure from a section of the Code for which a new witness has become available in a fragment identified by H. Ehelolf and published by him as KUB XXIX 34. The article intends to re-examine in the light of new evidence a problem of Hittite lexicography to which I devoted a short paper in 1935.<sup>3)</sup>

## I.

The § 191 of the Hittite Code,<sup>4)</sup> with the help of KUB XXIX 34 14—18, can now be read as follows:<sup>5)</sup>

- 14 *ták-ku* <sup>L<sup>6</sup></sup>*EL-LUM a-ra-u-wa-an-ni-uš an-na-ne (-ku-uš an-na-aš-ma-an-na) ú-en-zi ka-a-aš ta-ki-ia ud-ne-e k(a-a-aš-ša ta-ki-ia)*  
 16 *ud-ne-e Ū-UL ḫa-ra-a-tar ták-ku ša-ni-ia*<sup>6)</sup> (*pé-di nu ša-ak-ki) ḫu-ur-ki-íl*

<sup>1)</sup> Keilschrifttexte aus Boghazköi VI (36. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft, 2. Heft). Leipzig 1921.

<sup>2)</sup> Code Hittite provenant de l'Asie Mineure. Paris, 1922.

<sup>3)</sup> Language 11 (1935) 185—190.

<sup>4)</sup> In the text which alone was at Hrozný's disposal, KBo VI 26 III 32—36, the section is difficult to read. It is written over a large erasure which also extends over § 192.

<sup>5)</sup> Such signs as are supplied by KBo VI 26 are enclosed between parentheses.

<sup>6)</sup> On the variant text of KBo VI 26 see presently.

The interpretation of the section must take into due consideration the context in which it is found. It forms part of a group of regulations dealing with sexual intercourse and sexual taboos.<sup>7)</sup> Here is a summary:

- § 189: intercourse with mother, daughter or son is punishable by death;
- § 190: intercourse with the stepmother is punishable by death if the father is living;<sup>8)</sup>
- § 191: our section;
- § 192: nobody is prevented from marrying the sister of his deceased wife;<sup>9)</sup>
- § 193: a man's widow shall be married by the deceased husband's brother, father, nephew in this order ("levirate");
- § 194A: intercourse with slave-girls *an-na-ne-ku-uš an-na-aš-ma-an-na* is not punishable;
- § 194B: intercourse of blood relations with the same free woman is not punishable;
- § 194C: intercourse of father and son with the same slave-girl is not punishable;
- § 195A: intercourse with the brother's wife is punishable by death if the brother is living;
- § 195B: intercourse with the wife's daughter from a former marriage is punishable by death;
- § 195C: intercourse with the wife's mother or sister is punishable by death.

It follows from this list alone that the expression *an-na-ne-ku-uš an-na-aš-ma-an-na* found in § 191 and again in § 194 ought to denote a family relationship. The similar group *an-na-aš-ša-an ne-ku?*[-*uš-ša-an*] which occurs in § 200A is significant in more than one respect.<sup>10)</sup> Firstly, it makes it certain that we have to analyze in § 200A *annaš-šan* < *annan-šan* "her mother" and in §§ 191 and 194 *anna(n)-šman* "their mother".<sup>11)</sup> Indeed, in § 200A the antecedent is a singular — *arnuvalan* "a foreign

<sup>7)</sup> Compare P. Koschaker, RHA 10 (1933) 77 ff.

<sup>8)</sup> The first sentence of this section is not intelligible to me. The *ak-kán-ti-it* of the new text shows that the alleged *EL-iš-ti* must be replaced by *GEDIM-ti*.

<sup>9)</sup> KUB XXIX 34 furnishes a better text and seems to solve most of the riddles of this section. I read: *ták-ku LÚ-aš DAM-ZU a-ki A-ḪA(-AT DAM-ŠU DAM-ZU da-a-i) Ú-UL ḫa-ra-a-(tar)* "if a man's wife dies (and) he marries his wife's sister, no punishment takes place". The restored part includes several conjectures — AT instead of LA in the senseless *ḪA.LA*, insertion of DAM in front of the ŠU: they speak for themselves. I want to emphasize the fact that in its new form the § 192 fits harmoniously in the context and that the section dealing with the levirate now follows naturally.

<sup>10)</sup> Cf. furthermore *an-ni-iš-ši na-aš-ma SAL + KU!-iš-ši* "to her mother or her sister" in § 195 C.

<sup>11)</sup> With the well known assimilation of the *n* of the accusative.

(woman)" —, but in the other two sections a plural — "free women" and "slave-girls" respectively.

Secondly, the contrast between *ne-ku?*[-*uš-ša-an*] and *an-na-ne-ku-uš* permits us to conclude that the word in question is a compound the first member of which can hardly be anything but the word for "mother". This in turn leads to the inference that *nekun* is the accusative of the word for "sister" and that *an-na-ne-ku-uš* means properly "sisters by the same mother".<sup>12)</sup>

As far as *šaniya pedi* is concerned, the contrast with *takiya udne* ... *takiya udne* "in this country here ... in that country there"<sup>13)</sup> is revealing. If the incriminating intimacy had taken place in different places, there will be no punishment. The assumption no doubt is that, in such circumstances, the man cannot be expected to be aware of the relationship between the two women. If however the intimacy had taken place *šaniya pedi*, and if the man knows who the women are he is threatened with the death penalty. In this context *šaniya pedi* can only mean "in a single place, in one and the same place". If corroboration were still needed, it would come from the variant *1-el pedi* of the previously known text KBo VI 26 III 35; it means literally "at the place of one", probably "one (of the two women)".

No doubt *ša-ni-e pe-di* in KUB XII 50 10 is the same expression. Unfortunately that text is ill preserved and therefore a translation not possible. However, it may be worthwhile pointing to the fact that in l. 11 the phrase *9 A-ŠAR* "nine places" follows.

The famous Anittaš text, the first interpretation of which we again owe to Hrozný,<sup>14)</sup> furnishes two more examples of *šaniya*. In l. 9 we find *ša-ni-ia ú-it-ti* and in l. 60 *ša-ni-ia ši-wa-at*. In the first passage Anittaš boasts that he gained control over Anatolia "in a single year";<sup>15)</sup> he then proceeds in the sections to follow to a more detailed report of his victories over Ullama<sup>16)</sup> and Ḫatti, Ḫarkiuana etc. In the second passage he proudly

<sup>12)</sup> *ne-ga-aš-ša-aš-ša* 2BoTU 10γ 6 may conceivably mean "and to her sisters" (dative plural). The phonetic complements attached to SAL + KU "sister" which I have recorded (SAL + KU-*aš* sg. gen. 2BoTU 23A II 46; SAL + KU-*uš* pl. acc. 2BoTU 8 II 11; SAL + KU-*na* pl. gen. 2BoTU 23A II 50) are not very revealing, but they do not contradict.

<sup>13)</sup> Cf. *ta-ki-ia* URU-ri §§ 6 and 196 and see E. A. Hahn, *Language* 12 (1936) 117 ff.

<sup>14)</sup> Arch. Or. 1 (1929) 273—299. Four new fragments of the text have in the meantime been identified; they remain unpublished, but the readings which they contribute were summarized by H. Otten in MDOG 76 (1938) 44 f.

<sup>15)</sup> Hrozný, Arch. Or. 1 281 f., was the first to propose for *wet-* the meaning "year". Subsequent research (A. Götze, NBr. 30 fn. 2; H. Ehelolf, ZA NF 9 182) has proved him right.

<sup>16)</sup> See MDOG 76 (1938) 44.

enumerates the game which he killed "in a single day".<sup>17)</sup> I feel confident that Hrozný who was the first to divine the correct meanings of the nouns *wet-* "year" and *šiwat-* "day" will agree today that also *šaniya* is Hittite and not an ideogram.<sup>18)</sup>

Another form of the same stem is *ša-a-ni-ta* in KBo II 3 III 18 (and its duplicate KUB X 76 + KUB XII 59.<sup>19)</sup> In this ritual seven stone pillars have been erected and fires kindled on either side of them. When, affected by the fire, the pillars begin to tumble over the priest says:

*ku-iš-wa-ra-at ú-e-te-eš-ki-it*

18 NA<sub>1</sub> *ḫu-wa-a-ši<sup>HI</sup>.A ša-a-ni-ta ki-nu-un-na-wa-ra-at-kán*  
*ka-a-ša la-ga-a-ri nu-wa-kán A-NA 2 EN . SISKUR . SISKUR*

20 *ku-it a-pé-e-da-ni UD-ti KA × U-az EME-az*  
*ú-it nu-wa-kán a-pé-e-ia ud-da-a-ar*

22 QA-TAM-MA *la-ga-a-ru*

"He who erected them,

18 the stone pillars, at one and the same spot — see now they are about to overturn. Let the words which

20 on this day issued from the mouth (and) the tongue of the two sacrificers — let also those

22 overturn likewise!"

Despite spelling with two *n*, I should like to assign the form *ša-an-na-pi* to the same paradigm. It occurs in distributive repetition in the instructions for temple servants KUB XIII 4 III 48. These servants are urged to make sure that no spark is left in a dead fire "at a single spot here and a single spot there". The locative force is due to the suffix *-pi*.

The paradigm then exhibits the peculiarities of the pronouns. This is shown by the parallel forms listed hereunder:

|                                     | <i>apa-</i> "this" | <i>kui-</i> "who" | <i>ka/i-</i> "this"  | <i>damai-</i> "other"        |
|-------------------------------------|--------------------|-------------------|----------------------|------------------------------|
| <i>šaniya, šanie</i> <sup>20)</sup> | <i>apiya</i>       |                   | <i>ka &lt; *kaya</i> |                              |
| <i>šanita</i>                       | <i>apeda</i>       | <i>kuwata(n)</i>  | <i>keda</i>          | <i>dameda</i> <sup>21)</sup> |
|                                     | <i>apedda</i>      | <i>kuwatta(n)</i> | <i>ketta</i>         |                              |
| <i>šannapi</i>                      |                    | <i>kuwapi</i>     |                      |                              |

<sup>17)</sup> Here again Hrozný's translation has proved correct; after Arch. Or. 1 283 f. see Götze-Pedersen, Murš. Sprachlähmung 72 f; H. Ehelolf, ZA NF 9 182.

<sup>18)</sup> J. Friedrich, Heth. Elementarbuch 2 (1946) 55 and 115, seems still to adhere to this opinion. However, *ša-ni-ia* in front of *ú-it-ti* is clearly a Hittite dat.-loc., and — to look at it from the opposite side — what Akkadian form should it represent?

<sup>19)</sup> Here *ta-a-ni-ta* is obviously faulty. The text was first treated by Hrozný in Bogh. Studien 2/3 (1918) 60 ff.

<sup>20)</sup> The same variation is encountered with the dat. loc. *udniya* or *udne*.

<sup>21)</sup> For the forms listed in this line see F. Sommer, Bilingue des Ḫattusili I. 142 f.



As long as the singular nominative remains unknown, it is impossible to state whether the stem is \*šana-, \*šani-, \*šanai- or \*šana/i-. If I have tentatively adopted the last mentioned possibility, it is due to an arbitrary decision which recommends itself by the fact that it includes both possible vowels.

## II.

The preceding section will have made the reader apprehensive of the association of the stem *šana/i-* with the idea of singularity. He therefore cannot fail to be impressed by the parallelism that can be observed between the adjective *šannapiliš* — hardly independent of *šani/a-* and *šannapi* — and the adverb *1-šU* "once" in two groups of texts descriptive of festivals. Here is the evidence:

|                                                     |                  |                                                                  |
|-----------------------------------------------------|------------------|------------------------------------------------------------------|
| (1) KUB XI 16 IV 22—24                              | =                | KUB XX 28 III 2—4 and dupl.<br>KUB XXV 6 III 2—4 <sup>22</sup> ) |
| LUGAL SAL . LUGAL DŪR-aš                            |                  | LUGAL SAL . LUGAL DŪR-aš                                         |
|                                                     | <sup>D</sup> UTU | <sup>D</sup> UTU                                                 |
| <sup>D</sup> Me-ez-zu[-ul-la]                       |                  | <sup>D</sup> Me-ez-zu-ul-la                                      |
| a-ku-an-zi ša-an-na-pi-li-it                        |                  | a-ku-wa-an-zi iš-ga-ru-ḫi-it 1-šU<br>an-da                       |
| iš-ga-ru-ḫi-it an-da e-ep-z[i]                      |                  | e-ep-zi                                                          |
| (2) KUB XI 34 I 55—II 2                             |                  | KUB XX 28 III 14—15 and dupl.<br>KUB XXV 6 III 13—15             |
| LUGAL SAL . LUGAL DŪR-aš <sup>D</sup> IM            |                  | LUGAL SAL . LUGAL GUB-aš<br>< <sup>D</sup> U > <sup>23</sup> )   |
| URUZi-ip-pa-l[a-an-da]                              |                  | <sup>D</sup> U URUZi-ip-pa-la-an-da                              |
| [a-]ku-an-zi <sup>GIŠ</sup> <sup>D</sup> INANNA GAL |                  | a-ku-wa-an-zi                                                    |
| <sup>LÚ</sup> . MEŠḫal-li-ia-r[e-eš] SER[-RU]       |                  |                                                                  |
| iš-ga-ru-ḫi-it [ša-an-na-p]i-li-it                  |                  | iš-ga <sub>1</sub> -ru-ḫi-it 1-šU an-da                          |
| še-er e[-ep-zi]                                     |                  | e-ep-zi                                                          |

There can be no doubt that *išgaruḫit šannapilit*<sup>24</sup>) (or, with reversed word order *šannapilit išgaruḫit*) is equivalent in sense with *išgaruḫit*

<sup>22</sup>) All these texts are duplicates. In the further duplicate KUB XXV 2 the respective passage is not preserved. Perhaps KUB XXV 2 and KUB XXV 6 are fragments of the same larger tablet?

<sup>23</sup>) This name is omitted in XX 28.

<sup>24</sup>) It recurs in KUB XXX 41 V 4, 24 f.

1-ŠU<sup>25</sup>) “with an/the *išgaruḥ* vessel once”. Hence it ought to mean “with a single, with one and the same *išgaruḥ* vessel”.<sup>26</sup>)

Some scholars have proposed to translate *šannapili-* by “empty”.<sup>27</sup>) This is impossible for various reasons. Firstly, it cannot be seen what sense a phrase “with an empty *išgaruḥ* vessel” could make. Secondly, it completely disregards the fact that the texts which have just been contrasted are either duplicate texts or quasi duplicates. Thirdly, it should be pointed out that, whenever an “empty” *išgaruḥ* is involved, not only different words, but also a different construction is employed, namely:

*iš-ga-ru-uḥ RE-QÁ še-er e-ep-zi* KUB II 10 I 28, [V 18,] V 42;

X 24 VI 14;

*iš-ga-ru-uḥ RE-QÁ an-da e-ep-zi* KUB II 3 I 29;<sup>28</sup>)

*iš-ga-ru-uḥ RE-QÚ* KUB XXX 41 VI 18, 22, or *RE-QUM* VI 41.<sup>29</sup>)

The chief support of the notion that *šannapili-* denotes “empty” is the passage KUB XII 11 IV 1. There a GAL.GIR<sub>4</sub> “a bitumen cup” is indeed filled,<sup>30</sup>) and it is argued that therefore the qualification *šannapili-* which is added to the noun when it is introduced must mean “empty”.<sup>31</sup>) However, it is rash to construe the context in that manner. The cup referred to is already mentioned in the lines III 23 and 26; moreover, in the sequel (III 7) the priest makes use of “another wine cup” (*ta-ma-in* DUGGAL

<sup>25</sup>) Cf. *iš-ga-ru-ḫi-it* GEŠTIN-it ... 1-ŠU KUB XXV 1 V 20 f. and contrast *iš-ga-ru-ḫi-it* GEŠTIN 2-ŠU KUB XXX 41 VI 30; *iš-ga-ru-ḫi-it x-x-ik-ki* 2-ŠU KUB XXVII 69 I 11.

<sup>26</sup>) The nature of the *išgaruḥ* cannot be determined more precisely with our present means. The vessel is most frequently mentioned in the phrase *išgaruḫit anda ep-* (also KUB X 99 I 16; IBoT II 137 4, 10) and *išgaruḫit šer ep-* (also KUB I 17 I 7, II 35; KUB XI 18 IV 8 f., 22; IBoT II 1, II 14 f.); as can be seen from the passages in KUB II 10; KUB XXV 1; KUB XXVII 69 the QA.ŠU.DU<sub>8</sub>.A “cult-attendant” is subject. The stereotyped context seems to indicate that the phrases denote his refilling the vessels from which the king and the queen have drunk or poured out their libations to the gods. Once (KUB XXVIII 104 V 15; cf. IV 8 ff.) the variant *iš-ka-ri-ḫ* is encountered. The *išgaruḥ* vessel is only in exceptional cases used for pouring out libations; thus KUB X 15 IV 9 ff. (subject the “anointed”, a priest); HT 19 4 ff. (subject the cult-attendant). In XI 35 IV 8 ff., which however is very brief in its formulations, the king seems to employ the *išgaruḥ* for the drinking ceremony.

The etymology suggests a vessel with pointed bottom; see H. G. Güterbock, ZA NF 10 61 fn. 3.

<sup>27</sup>) J. Friedrich, Idg. Jahrbuch 21 (1937) 398; C.-G. von Brandenstein, Heth. Götter nach Bildbeschreibungen (1943) 29 fn. 1. Otherwise the appropriate term is *dannara-*, *dannarant-*, see A. Goetze, Tunnawi 51.

<sup>28</sup>) For IBoT II 137 IV 6 I cannot propose any plausible restoration.

<sup>29</sup>) Does this mean “he serves the *išgaruḥ* empty”, i. e. he pours till its content is exhausted? There would be no point in pouring from an empty vessel.

<sup>30</sup>) *šu-un-na-i* “he fills” l. 4.

<sup>31</sup>) See the authors quoted in fn. 27.

GEŠTIN).<sup>32)</sup> The inference therefore seems safe that 1 GAL.GIR<sub>4</sub> *ša-an-na-pi-li-in* rather means "the one single bitumen cup", i. e. the same cup which had been used before.

In the same combination with the numeral "one" the adjective also occurs in the 'horse text' KBo III 5 in line II 33. The horse trainer Kikkuli there prescribes that on that particular day of their training the animals shall go without food during the morning; at noon he lets them have *ú-zu-uh-ri-in*<sup>33)</sup> HAD.DU.A *ša-an-na-pi-li* 1 UP-NA "one single *upnu* of hay".<sup>34)</sup> The adjective is neuter here and for that reason cannot go with the masculine *uzuhri-*; it must be dependent on UPNU = *hazzil*.<sup>35)</sup>

The other passages previously known<sup>36)</sup> fall easily in line. In XXIII 93, the fragment of a letter, a king assures his 'brother' that he will set free a refugee or fugitive<sup>37)</sup> whether he is "single, by himself" (*šannapilin*) or accompanied by his daughter.

KUB V 7 rev. 14 ff., an omen text, deals with irregularities of the cult that might have aroused the anger of the god Ziparwa. When the gods were brought home from Dattašša — this is an event from the reign of Urhi-Teššub<sup>38)</sup> —, the altar stands (ZAG.GAR.RA = *ištanana-*) of the gods had become confused or misdirected. The consequence then is: *nu* ZAG.GAR.RA ZAG.GAR.RA *ša-an-na-pi-li-iš* "every stand is single", i. e. separated from the group to which it properly belongs.

In KUB VI 38 the oracle priest when performing an extispicy, makes the unwelcome discovery that ŠAG.DIR *ša-an-na-pi-la* "the convolutions of the (sheep's) colon are (reduced to) a single one". This anomaly<sup>39)</sup> is naturally considered as unfavorable. The form *šannapila* is neuter plural.

A new occurrence of *šannapili-* is found in the more recently published text KUB XXXIII 121. There (II 9 ff.) Keššiš, in search for game that he might present to his mother, goes hunting to the mountains, but fails to make a single kill. After roaming around for three months to no avail EGIR-pa-ma-aš-ša-an URU-ia *ša-an-na-pi-liš nu-u-ma-an pa-iz-zi ka-a-aš-ti*

<sup>32)</sup> The still unknown Hittite equivalent of the vessel GAL (according to C.-G. von Brandenstein, *Heth. Götter nach Bildbeschreibungen* 27 ff. a "cup") is a masculine.

<sup>33)</sup> Or *úzu-uh-ri-in*?

<sup>34)</sup> See F. Sommer, *OLZ* 1939 622 ff.

<sup>35)</sup> The word had formerly been posited as *hazzilaš* (A. Goetze, *KIF* 1 228 fn. 4). This form, however, is everywhere genitive and syntactically parallel to UPNI (gen.) and ŠA 1 ŠA-A-TI.

<sup>36)</sup> See *Language* 11 (1935) 187.

<sup>37)</sup> For the phraseology employed in the fragment compare such passages as the treaty with Manapa-Dattaš I 49 ff.

<sup>38)</sup> See KBo VI 29 I 30 ff. (A. Götze, *Hatt.* 46 f. and *Neue Bruchstücke* 46 f.).

<sup>39)</sup> A similar anomaly is described by the words ŠAG.DIR *ú-li-iš-ta* "the convolutions of the colon were indistinct" (KUB VI 34 20).

*ka-ni-in-ti* "he does no longer (want to) go home to his town for hunger and thirst all by himself", i. e. empty handed.<sup>40)</sup>

The formation of *šannapili-* is translucent enough. The adjective is in the same relationship to the adverb *šannapi* (see above) as, e. g., *karuili-* "old, eternal" is to the adverb *karu* "previously, already".

There remains the duty to discuss the denominative verbs that are based on the adjective. The rules of Hittite word-formation allow for two: one in *-eš-*, and one in *-ah(h)-*; both actually occur.

The former, *šannapileš-*, is said in KBo VI 34 III 33<sup>41)</sup> about people who thereby are put in a condition compared with that of a fire-stick(?) which has been trampled under foot so that its particles are scattered over a wide area. It is also said of a house (ibid. III 35) and, in that case, construed with an ablative. I propose to translate: "become single, become separated into incoherent pieces, disintegrate" and "become separated from something else, so that the parts are isolated, separate".

The other denominative, *šannapilah(h)-* applies to a grain bin (ARAH) in the recently published KUB XXXI 71 IV 11 (cf. 19). Those scholars who maintain that *šannapili-* denotes "empty" may at first sight think that the new passage corroborates their opinion. However, an examination of the context shows that just the contrary is true. A royal prince appearing in a dream to the queen requests that various arrangements are made on his behalf. Firstly, certain deliveries are to be made at specified places; secondly, care should be exercised to keep them clean; thirdly deliveries are also to be made at other places. The fulfilment of the first request results in the situation which is described with the following words:

- 8 ..... *nu-wa-kán im-ma*  
 ARAH. HI. A <ma-a-an> *ku-i-e-eš-ka<sub>4</sub> ḫal-lu-uš*  
 10 *e-ni-uš-ma-wa-kán* ARAH. HI. A *ka-ru-ú*  
 {ma-a-an} *ša-ra-a ša-an-na-pí-la-ah-ḫa-an-te-eš*  
 12 *nu-wa* <sup>GIS</sup>KA × X. HI. A *ma-a-an ku-e-ka<sub>4</sub>*  
*ki-it-ta-ri e-da-aš-ma-kán*  
 14 A-NA <sup>GIS</sup>KA × X. HI. A *an-da* GA. KIN. AG BABBAR DAR. RA  
<sup>GIS</sup>MA DAR. RA <sup>GIS</sup>GEŠTIN. ḪAD. DU. A DAR. RA *ḫar-ra-an*  
 "..... If  
 some grain bins are low(?),  
 such grain bins are *šara šannapilahhanteš*.  
 And if some mortars(?)<sup>42)</sup> have been  
 set up, in such mortars(?) crushed white cheese,  
 crushed date (and) crushed raisins are pounded."

<sup>40)</sup> It had been quoted prior to publication by F. Sommer in Bil. p. 77.

<sup>41)</sup> Cf. Language 11 (1935) 188.

<sup>42)</sup> Cf. Deimel, SL 33.

To the first half of this statement the following words in l. 18 f. refer back:

18 *nu-wa-ra-at-kán ka-a-aš-ma ka-ru-ú*

*ša-ra-a ša-na-pí-la-aḥ-ḥa-an*

"See, they are already

*šara šanapilahḥan!"*

Finally, the third request is covered by the following sentence:

*nu-wa-kán A-NA DINGIR . MEŠ ku-wa-pí BAL-an-za-kán-zi*

26 <sup>GIS</sup>BANŠUR DINGIR-wa *ku-wa-pí*

*iš-ka-ra-an-zi nu-wa-kán a-pí-ia-ia*

28 ARAḤ . HI . A *šu-ia-an-te-eš*

"Wherever they pour out libations for the gods,

wherever they set up a table

for the gods, there too

the bins have been (re)plenished."

The last sentence is of particular interest for the present discussion. By its parallelism it shows that the action *šara šan(n)apilah(h)*- actually results in refilled grain bins. This implicitly means that *šara šannapilah(h)*- does not have that meaning itself. The formation of the vocable suggests a basic meaning "single out"; some such derived meaning as "give special attention" would fit the requirements of the context.

The reexamination of *šan(n)i/a-* and its derivatives, then, leads to the conclusion that its basic meaning is "single, one and the same". The fuller *šannapili-* seems to have the tendency to supersede the more archaic *šani/a-*. The present demonstration implies a slight modification of my former view. In particular I concede to my opponents that \**šanaš* is not the reading of the numeral 1-*aš*.<sup>43</sup>) My opponents may already have been aware of the sequence

*a-aš-ma-at-ta — da-an-ma-at-ta — 3-an-na-at-ta*

which appears in Bo 2388 I 31 ff. That passage had been made known by E. Forrer in 1936 in a transliteration;<sup>44</sup>) it has since then been published by H. Otten as KUB XXXIII 120 and re-interpreted by H. G. Güterbock

<sup>43</sup>) Hrozný, in his *Die Sprache der Hethiter* (1917), pointed out correctly (p. 92) that by the side of 1-*aš* also 1-*iš* exists (e. g. KBo V 2 III 41; KUB XXX 15 obv. 34; KUB XXXIII 5 III 10; KUB XXXIV 123 V 5), a fact which has never been mentioned since then. I am not prepared to argue for the equation 1-*iš* = \**šanaiš* or *šannapiliš*; but the matter should be kept in mind.

<sup>44</sup>) *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoires Orientales et Slaves* 4 (1936) 687—713.

in his Kumarbi.<sup>45)</sup> The text in question offers support to the supposition that the numeral for "one" should be read *ašma-* in Hittite.<sup>46)</sup>

---

---

<sup>45)</sup> Kumarbi p. 7 and p. 79.

<sup>46)</sup> H. Otten, KUB XXXIII p. IV thinks *ašma-* is the ordinal; but is that not *hantezzi-* ? *da-an* and *š-an*, I agree, are ordinalia. The first member of the series may nevertheless be the cardinal; this at least is the construction which is customary in Akkadian (see JNES 5, 1946, 197).

## AUS DER PROBLEMATIK URARTUS.

URARTUS BEDEUTUNG FÜR DIE URGESCHICHTE TRANSKAUKASIENS.

Von *Franz Hančar*, Wien.

Geburtstage sind Einkehrtage, und Festschriften der Ausdruck jenes besonderen wissenschaftlichen Besinnens, das von hoher Warte mit dem Jubilar stolze Ernteschau hält: Erkenne dein Lebenswerk im Rahmen der Vielheit, erkenne dein Kräftefeld im Großbereich dessen, wo überall dein Geist die Forschung zielwärts trieb!

Linguistik und Paläoethnologie, beide auf frühe Schriftquellen gestützt, eilen mit ihren Hypothesen vielfach den historischen Ergebnissen der Sachforschung voraus, oftmals wegweisend, mitunter zu Widerspruch reizend, aber auch dann durch den Anstoß zu vertiefter Materialuntersuchung die Problemlösung unmittelbar fördernd.

Die methodisch prinzipiell an Gegenstandsaussagen und historische Fundinterpretation gebundene ur- und frühgeschichtliche Archäologie des kaukasisch-armenischen Isthmus ist in den letzten Jahrzehnten in eine glückliche Periode getreten. Eine Fülle neuer Funde, das stolze Ergebnis planmäßiger Feldforschung und großzügiger wissenschaftlicher Ausgrabungstätigkeit,<sup>1)</sup> wirft neue Streiflichter ins Dunkel seiner ältesten Vergangenheit; einzelnen Komplexen<sup>2)</sup> entströmen regelrechte Lichtkegel auf seine Räume und Zeitalter, und der zusammenhängende Ablauf seines frühen Geschehens beginnt faßbar zu werden. Als markanter Zug tritt sein Verhältnis zum Alten Orient hervor, vielsagend bestimmt von dessen wirtschaftlichen und politischen Interessen, grundlegend beeinflusst von seiner Völker- und Staatenbildung und kennzeichnend geformt von den niveaubegründeten kulturellen Spannungen. Insgesamt ergibt dies einen Forschungsstand, der nicht nur befähigt ist, heute ein historisches Bild von Urartu zu entrollen, das weder an Klarheit in der Aufzeigung der kausalen Verankerung seiner Ereignisse und Schicksale noch an Plastik in der Wiedergabe seiner kulturellen Zustände zu wünschen übrig läßt, sondern auch über den Rahmen Urartus hinaus die jahrzehntelang aufgehäuften, reichen,

<sup>1)</sup> Man vergleiche die fortlaufend unter „Chronik“ und „Informationen“ in VDI und KS gegebenen Berichte.

<sup>2)</sup> Z. B.: Die frühbronzezeitlichen Calkakurgane (B. A. Kuftin, *Archaeologičeskie raskopki v Trialeti I*, Tbilisi 1941) oder die urartäische Festung Karmir-blur (B. B. Piotrovskij, *Gorod boga Tejšeby — poslednij oplot urartskoj vlasti v Zakavkaz'je*, VDI 1948, 4, S. 143—153).

aber nur beschränkt verständlichen, mitunter rätselhaften Hinterlassenschaften seiner transkaukasischen Nachbarn zu ihrer historischen Synthese zu führen vermag. Es ist klar: Was die Griechen für die geschichtliche Erfassung der Skythen, die Römer für die der Germanen, die Chinesen für die der innerasiatischen Steppennomaden bedeuten, das ist Urartu für die historische Erkennung seiner Zeitgenossen in Transkaukasien.

Schon in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts, als C. F. Lehmann-Haupt, N. J. Marr und I. I. Meščaninov, der große Fortsetzer des Marrschen Werkes, die „Chalder“-Forschung<sup>3)</sup> aus ihrem Stadium erster Entdeckung und Sammlung der urartäischen Keilinschriften, erster sprachlicher Wesenserkenntnis und Übersetzungsversuche<sup>4)</sup> endgültig herausführten und dem Bereich intensiver historischer Auswertung eingliederten,<sup>5)</sup> rückten die beiden russischen Gelehrten das noch im Dämmer urgeschichtlicher Zeit befindliche Transkaukasien an erste Stelle innerhalb der neuen historischen Perspektiven, die sich mit Urartu ergaben.<sup>6)</sup> Das ist leicht begreiflich. Tritt doch aus den urartäischen Inschriften, die sich auf Transkaukasien beziehen, seit 1862 auch auf transkaukasischem Boden in nicht geringer Zahl aufgedeckt wurden und überwiegend die hier vollbrachten Kriegstaten der urartäischen Könige verewigen, eines auffallend hervor: Sie sprechen direkt und indirekt von der nordwärts an das Vanreich anschließenden transkaukasischen Nachbarschaft als von einem Raume, reich gegliedert in Länder mit eigenen Namen, dicht bewohnt von einer Bevölkerung, die in Siedlungen lebt, eine blühende Wirtschaft treibt, „Städte“ besitzt und von „Königen“ geführt wird. Diese wenn auch formelhaften, so doch aufschlußreichen Nachrichten zeigen einen bezeichnenden Parallelismus zur Lebenskurve des alten Vanreiches oder Biainas, wie sich Urartu in seinen Inschriften selbst nennt. Sie beginnen mit König Menua (810—778), der bei Tašburun am rechten Araxesufer mit Menuachinili den ersten administrativen Stützpunkt urartäischer Macht im Becken von Eriwan errichtete. Die steigende Wertung Transkaukasiens unter Argišti (778—750) findet ihren Widerschein in der Tatsache, daß von 18 bisher

<sup>3)</sup> Ich schließe mich der Begründung an, welche A. Götze (Kulturgeschichte des Alten Orients, dritter Abschnitt, 1. Lieferung, München 1933, S. 175) und in jüngster Zeit auch B. B. Piotrovskij gegen die von C. F. Lehmann-Haupt in die Literatur eingeführten Bezeichnungen „Chalder“ und „Chalderreich“ erbracht haben, und gebrauche im folgenden die entsprechenden Termini „Urartäer“ und „Urartu“.

<sup>4)</sup> Literaturangabe hierzu siehe bei A. Götze, a. a. O., S. 172 — Epigraphische Quellen.

<sup>5)</sup> C. F. Lehmann-Haupt, Armenien einst und jetzt, Bd. I, Berlin 1910, Bd. II, Leipzig 1931. I. I. Meščaninov, Chaldovedenie, Baku 1927.

<sup>6)</sup> N. J. Marr i I. A. Orbeli, Archeologičeskaja ekspedicija 1916 g. v Van, Peterburg 1922. I. I. Meščaninov, Do-istoričeskij Azerbajdžan i Urartskaja kuľtura, Izvestija O-va Obsled. i izučenija Azerbajdžana No. 1, Baku 1925. Ders., Predpoložitel'nye svedenija o dviženii chaldov v predely Azerbajdžana. IAzAK II, 1926.



bekannten Inschriften dieses großen Heldenkönigs 12 Transkaukasien, speziell den Eriwanraum betreffen, wohin auch mit dem Bau von Argištichinili (Armavirhügel westlich von Eriwan) das urartäische Militärzentrum verlegt worden war. Unter Sardur (750—733) erreichten die Macht Urartus, die Intensität seiner transkaukasischen Interessen und die siegesstolzen inschriftlichen Erwähnungen der transkaukasischen Nachbarn den Höhepunkt. Wie kein anderer urartäischer König, durchzog Sardur mit seinen Streitkräften den transkaukasischen Isthmus kreuz und quer vom Araxes bis an den Čaldysee im Norden und über ihn hinaus, vom Gokčasee und dem ostwärts anschließenden Azerbajdžan bis ans Schwarze Meer, führte insgesamt 10.000 Jünglinge, 4600 Männer, 23.200 Frauen, zusammen 37.800 Menschen mit 3500 Pferden, 40.353 Rindern und 214.700 Schafen von dort mit sich weg und nahm Land um Land ein. Von einzelnen transkaukasischen Gebieten zählt er die reiche Beute an Menschen, Pferden, Kamelen, Rindern und Schafen eigens auf; von zwei anderen östlich des Gokča- und westlich des Čaldysee meldet er, wieviele „Schlösser“ (20 bzw. 35) er ausraubte und wieviele „Städte“ (120 bzw. 200) er plünderte, und erlaubt schließlich mit seinen Berichten über eine zwei- und dreimal nötige Bezwingung der Länder Etiuni, Eriachi und Abiliani insgesamt nicht nur den Schluß, was Transkaukasien damals wirtschaftlich und politisch war, sondern auch den, was Urartu in ihm suchte und zu bezwingen hatte.<sup>7)</sup> Selbst zur Zeit von Urartus beginnendem Abstieg unter Rusa I. (733—714) nahm es weder Faust noch Fuß von Transkaukasien. Eine Inschrift bei Nor-Bajazet am Westufer des Gokčasees meldet die Errichtung einer urartäischen Zwingburg hier zu dieser Zeit. Eine andere Felswand am südlichen Seeufer trägt unter anderem die stolzen Worte Rusas I.: „Im ganzen nahm ich 23 Könige in einem Jahr gefangen und führte Männer und Frauen nach Biaina“. Der Text berichtet auch über den Bau der „Festung des Gottes Tešeba“ hier, deren Ruinen auf dem Hügel über der Inschrift die Wahrhaftigkeit ihrer Aussage bezeugen.

Diese einheitliche urartäische Kennzeichnung Transkaukasiens als Zeitgenosse, der im wirtschaftlichen und politischen Leben Biainas eine bedeutende Rolle spielte, löste unmittelbar ein vertieftes Schriftquellenstudium hinsichtlich dieses urartäischen Nachbarrumes aus. Vor allem verfolgte es, rein urartäisch orientiert, die örtliche Festlegung der königlichen Kriegszüge, auch stammeskundlich die geographische Identifizierung der überlieferten Länder- und Ortsnamen,<sup>8)</sup> war aber mit I. I. Meščani-

<sup>7)</sup> I. I. Meščaninov, *IAZAK II*.

<sup>8)</sup> I. I. Meščaninov, *Geografičeskie nazvanija verchov'ev Araksa po chaldskim napisjam*, *IRAIMK IV*, S. 43—64. Ders., *Neue chaldische Inschriften*, *Archiv für Keilschriftforschung I*, Berlin 1923, S. 160 f. Ders., *Neue chaldische Inschriften*, *AfO VI/6* 1931, S. 273—279. J. Friedrich, *Die Inschrift des urartäischen Königs Rusa I. aus Nor-Bajazet*, *Archiv Orientalní III*, Praha 1931, S. 257—271.

nov<sup>9)</sup> von Anfang darauf ausgerichtet, aus Urartu den Schlüssel zur Geschichte Transkaukasiens im 1. Jahrtausend v. Chr. zu gewinnen.

Er bietet sich tatsächlich in dreifacher Weise: Vorerst im Zweck der urartäischen Kriegszüge nach Transkaukasien. Darüber ist urkundlich klar: Die urartäischen Könige kamen vor allem um Beute zu machen mit ihrer Streitmacht ins Land und erbauten hier eigene Festungen<sup>10)</sup> als administrative Zentren zur Dauerberaubung der Bevölkerung in Form von Tribut sowie als strategische Stützpunkte zur Erleichterung künftiger Plünderungszüge und Strafaktionen. Damit wird indirekt dokumentiert, daß Transkaukasien ein blühendes Land war, reich an Ortschaften und Menschen, an deren Ausplünderung beziehungsweise Deportation nach Biaina Urartu begreiflicherweise sehr viel lag. Denn Urartu brauchte Kriegsgefangene und Sklaven zu seinen gewaltigen Festungsbauten mit Mauern und Türmen auf Fundamenten aus großen, grob behauenen Felsblöcken; es brauchte Arbeitskräfte zur Errichtung der monumentalen, unter unendlichem Arbeitsaufwand in den Vanfelsen gemeißelten Säle, Kammern, Schächte, Gänge und Stiegen und zur grandiosen Anlage von Trinkwasserleitungen, Stauseen und Berieselungskanälen, die auf dem niederschlagsarmen Hochplateau erst den Feldbau ermöglichten, stadtnahe Weiden fürs Vieh schufen und selbst wüste Gebiete in üppige Obst- und Weingärten so erstaunlich und wunderbar wandelten, daß steingemeißelte Inschriften auch solche königliche Anordnungen als unsterbliche Großtaten verewigten.

Der wirtschaftliche Reichtum Transkaukasiens, den die urartäischen Könige mit Feuer und Schwert abschöpften, bestand in seinem Vieh. Das bezeugen die Beutelisten Sardurs schon im allgemeinen durch die ausschließliche Anführung allein von Mensch und Vieh, wodurch diese zu den höchsten aus Transkaukasien holbaren Beutewerten gestempelt erscheinen. Im Detail besagen die Angaben noch mehr. Abgesehen von einer eventuell prahlerischen Allgemeinvergrößerung der Zahlenangaben verweisen sie selbst mit einer schätzungsweise verminderten Höhe an sich, sicher aber durch das Verhältnis zwischen den Beutezahlen von Mensch und Tier (1 : 2 bis 1 : 6) auf die betont viehzüchterische Wirtschaft Transkaukasiens. Es ist urgeschichtlich wichtig, daß die Beutelisten Sardurs mit Zahlenangaben sowohl aus dem Ostgebiet Transkaukasiens (Uite Ruchi östlich des Gokčasees: 1500 Pferde, 17.300 Rinder, 31.600 Schafe),<sup>11)</sup> als

<sup>9)</sup> I. I. Meščaninov, IOAz I. Ders., Die neuen Ergebnisse der chaldischen Forschungen, AfO VI/4—5, S. 201—216. Ders., Vostočnoe Zakavkaz'e vremen chaldskich zavoevanij, VDI 1937/1. S. 66—77.

<sup>10)</sup> Z. B. beim heutigen Tašburun (Menuachinili), auf dem Armavir-Hügel (Argištinili), bei Nor-Bajazet (Stadt des Gottes Chald), bei Kolagran (Festung des Gottes Tešeba) und auf Karmir-blur (Stadt des Gottes Tešeba) usw.

<sup>11)</sup> I. I. Meščaninov, IAzAK, S. 36.

auch aus seinem Westgebiet (Eriachi, Gebiet von Leninakan: 1630 Pferde, 150 Kamele, 16.529 Rinder, 37.685 Schafe)<sup>12)</sup> eine weitgehend allgemeine Erstrangigkeit dieses Wirtschaftszweiges anzeigen. Für dessen genauere Erkennung ist wesentlich, daß die Angaben über die erbeuteten Herden eine gewisse Stabilität in der Artenzusammensetzung des Viehstandes zeigen.

Perzentueller Anteil der Haustierarten am erbeuteten Viehstand  
aus Transkaukasien.

| Inschriftlich angeführtes Gebiet          | Pferd | Kamel | Rind | Schaf |
|-------------------------------------------|-------|-------|------|-------|
| Eriachi . . . . .                         | 3     | 0,3   | 29,4 | 67,3  |
| Uite Ruchi . . . . .                      | 3     | —     | 34   | 63    |
| Transkaukasien, summarische Anführung . . | 1     | —     | 16   | 83    |

Demnach reiht das Schaf an erster Stelle, das Pferd an letzter, während das Zahlenverhältnis von Rind zu Schaf zwischen 1 : 2 und 1 : 5 steht.

Das Gelände Transkaukasiens, seine Klima- und Vegetationseigenheiten als Faktoren der Lebensraum- und Wirtschaftsgestaltung, ja auch den inschriftlichen Hinweis auf den Bestand und die nicht unbedeutende Zahl von Siedlungen in Transkaukasien mit in Rechnung gezogen, entspricht das angegebene Zahlenbild einer Bevölkerung, in deren seßhafter Ackerbau-Viehzuchtwirtschaft die Schafzucht von größerer Bedeutung ist und mit dem zweifellos notwendigen Weidebetrieb, mit Weidenwechsel in der Ebene und mit dem Sommerauftrieb auf die Hochweiden im Gebirge nicht nur das Pferd an Wertschätzung als zugehörige Transporthilfe gewinnen läßt, sondern auch in den allgemeinen Lebenshabitus mindestens eines Teiles der Bewohnerschaft Transkaukasiens einen nomadischen Zug bringt.

Die somit urkundlich erschließbare, kulturhistorisch besonders wichtige Zentralstellung der Viehzucht in der Wirtschaft Transkaukasiens schlägt die Brücke zum zweiten Schlüsselwert, der sich aus den urartäischen Königsinschriften für die Urgeschichte Transkaukasiens heben läßt. Er betrifft die urartäischen Hinweise auf die Sozialstruktur der synchrone Bewohnerschaft Transkaukasiens und besitzt in der größten urartäischen Inschrift Transkaukasiens, die auf einem Uferfelsen am Südstrand des Gokčasees unfern von Kolagran (Kelani-Kirlani) eingeschnitten ist und annalenartig die Ergebnisse einer kriegerischen Großaktion im Gokčagebiet zusammenfaßt, die klarste Unterlage. Die Kolagraninschrift besagt nämlich, daß Rusa I., der Sohn Sardurs, hier die Länder Adachuni- Uelikuchi, Lueruchi und Arkukini eingenommen und ihre Könige besiegt habe, und zählt 19 weitere Länder auf, deren Könige und Besitz ein gleiches Schicksal

<sup>12)</sup> I. I. Meščaninov, IAZAK, S. 36.

getroffen hat.<sup>13)</sup> Nicht nur die örtliche Lage der inschriftlichen Siegesverewigung als typischer Abschluß einer umfassenden Kriegsunternehmung, sondern auch das Zusammenfallen von angeführten Ländernamen mit solchen, die schon Sardur aus dem Gokčaraum vermerkte, ergaben von Anfang an<sup>14)</sup> die Lokalisierung der erwähnten 23 „Königreiche“ östlich des Sees im Kleinen Kaukasus ins heutige Azerbajdžan hinein und insgesamt ein Areal, das mit der Vorstellung von 23 Königreichen unmöglich zu vereinbaren ist. Es zeigt sich klar: Mit derselben Überhöhung, mit der die assyrischen Schriftdenkmäler des 13. Jahrhunderts von Königen der Naïri sprachen, lange bevor noch deren Zusammenschluß im tatsächlichen Königreich Urartu vollzogen war, mit derselben Überhöhung, mit der Herodot milieubedingt von kimmerischen und skythischen Königen erzählt, ohne daß diese Völker eine solche Sozialform erreicht hatten, mit derselben Vorwegnahme des Zieles, dem die Sozialentwicklung Transkaukasiens im frühen 1. Jahrtausend v. Chr. zustrebte, führen die urartäischen Könige ihre besiegten transkaukasischen Gegner an. Diese sind schon auf Grund ihrer urkundlich festgehaltenen großen Zahl auf beschränktem Raum richtig als Stammesführer zu erkennen, aber doch nicht bloß im Sinne von Gentilältesten zu werten. Die Tatsache, daß die urartäischen Heere auf transkaukasischem Boden Festungen zu bezwingen hatten und hier außer den Kleinkönigreichen auch zusammengefaßte Großgebiete (Etiuni nördlich des Araxes vom Gokčasee bis zum Arpačai) antrafen, verweist eindeutig auf einen hier im Gange befindlichen sozialen Umformungsprozeß der transkaukasischen Bevölkerung. Zweifellos von der wirtschaftlichen Schwerpunktstellung der Viehzucht ausgehend, lag er auf der Linie der Produktions- und Besitzdifferenzierung und allen damit kausal verbundenen Streitfällen der Sippen und Stämme um Weiden, Vieh und Ernten, was insgesamt schon vor dem Erscheinen der Urartäer in Transkaukasien die Anlage von Festungsbauten nötig machte, und gravitierte auf eine Schlagkraftvergrößerung in Form stammlicher Zusammenschlüsse. Es ist sozialgeschichtlich wesentlich, daß es hierbei selbst bei den in der Sozialentwicklung weitest fortgeschrittenen Etiuni im heutigen Kerngebiet Armeniens zur Herausbildung einer politischen Zentralgewalt nicht gekommen ist. Meščaninov führt den kulturhistorisch interessanten Nachweis hiefür an dem sozialgeschichtlichen Bedeutungsgehalt der urartäischen Bewässerungsanlagen durch.<sup>15)</sup> Sie sind offensichtlich wirtschaftlich und gesellschaftlich der Ausdruck straff zentralisierter Macht. Das bezeugen die zahlreichen Inschriften, die der erste große urartäische König Menua an vielen markan-

<sup>13)</sup> B. B. Piotrovskij, *Urartu, drevnejšee gosudarstvo Zakavkaz'ja*, Gosud. Ermit., Leningrad 1939, S. 46. I. I. Meščaninov, *VDI* 1937/1, S. 73—77.

<sup>14)</sup> I. I. Meščaninov, *Chaldovedenie*, S. 38 f.

<sup>15)</sup> I. I. Meščaninov, *Irrigacija v Chaldskom Periode Zakavkaz'ja*, SGAIMK 1931/6, S. 12—15.

ten Stellen des Biaina-Bewässerungssystems<sup>16)</sup> anbringen ließ, ganz berecht mit ihrer Hervorhebung des königlichen Erbauers, seiner Schutz- und Strafgewalt gegen jeden Frevler und der Unantastbarkeit von Schöpfer und Werk. In Bezug auf den Stand der etiunischen Sozialentwicklung in Transkaukasien ist unter diesem Blickwinkel ausschlaggebend, daß die zwei aus etiunischem Gebiet urkundlich vermerkten Bewässerungsbauten<sup>17)</sup> nicht etiunische, sondern urartäische Werke sind.

Ein dritter Erkenntniswert, den Urartu als Schlüssel zur Geschichte des gleichzeitigen Transkaukasien bietet, betrifft die Kimmerier und die Skythen. In vorzüglicher Auswertung des assyrischen Archivs von Kujundschik charakterisiert B. B. Piotrovskij<sup>18)</sup> an Hand eines umfassenden, in Kundschafterbriefen vorliegenden, assyrisch-urartäischen Spionagematerials sowie mit Hilfe der assyrischen königlichen Orakelanfragen an Šamaš und Ergänzungen aus den assyrischen Annalen die Kimmerier und die Skythen nicht nur in ihrer hauptsächlich zerstörenden Bedeutung im allgemeinen auf vorderasiatischem Boden, sondern auch in ihrem speziellen Anteil an dem Machtsturz Urartus im ausgehenden 8. Jahrhundert. Nach der Lokalisierung der urkundlich erfaßbaren Ereignisse, die Urartu im Zusammenhang mit den Kimmeriern und Skythen trafen, müssen diese Stämme auch durch Transkaukasien gekommen sein.

Es ist klar, daß solch tiefgehende Einblicke in den kulturellen Entwicklungsstand Transkaukasiens die Erfassung und historische Interpretation seines urgeschichtlichen Materials seit jeher wesentlich fördern mußten. Wenn trotzdem erst die jüngste Zeit an die große historische Synthese des ältesten Transkaukasien schreitet,<sup>19)</sup> liegt dies in den Hindernissen begründet, die ihr einerseits durch die bedeutende Ungleichmäßigkeit der urgeschichtlichen Gebietsdurchforschung und andererseits durch das Fehlen der chronologischen Norm für den urgeschichtlichen Abschnitt der transkaukasischen Vergangenheit im Wege standen. Beide Mankos sind heute zu einem Gutteil beseitigt. Was zeigt nun das historische Bild Transkaukasiens im Zeitraum von 1000 bis 600 v. Chr. kraft seiner urgeschichtlichen Quellen im aufhellenden Licht der engnachbarlichen Hochkultur des Vanreiches?

<sup>16)</sup> Von bisher 101 Inschriften des Königs Menua wurden mehr als ein Drittel an Irrigationsbauten aufgedeckt.

<sup>17)</sup> Die Inschrift vom Zvartnoc-Tempel bei Ečmiadzin erwähnt einen von der Zanga abgeleiteten Bewässerungskanal, die von Karakale läßt auf einen vom Araxes nordwärts geführten schließen.

<sup>18)</sup> B. B. Piotrovskij, a. a. O., S. 30—34; ders., *Istorija i kul'tura Urartu*, Kap. „Das urartäische Reich in der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhunderts“, izd. Akademii Nauk Armjanskoj SSR, Jerevan 1944.

<sup>19)</sup> B. B. Piotrovskij, *Archeologičeskoe izučenie drevnejšego Zakavkaz'ja*, VDI 1947/3, S. 167—187.

Allgemein entwicklungsstadial handelt es sich um die späte Bronzezeit und damit um jenes Zeitalter Transkaukasiens, aus dem die reichsten Funde vorliegen. Sie stammen zwar zum Großteil aus Liebhabergrabungen, die ohne wissenschaftliche Fundbeobachtung durchgeführt wurden, konnten aber in letzter Zeit durch fachmännische Ausgrabungen wesentlich ergänzt und historisch verwertbar gemacht werden. Ich greife in engem Anschluß an die dargelegten urartäisch-urkundlichen Schlüsselwerte als wesentlich heraus:<sup>20)</sup> Interessant ist der archäologische Existenznachweis solcher transkaukasischer „Könige“, wie sie Sardur aus dem Gebiet des Gokčasees erwähnt. Es dürfte offensichtlich mit der geophysikalisch begründeten Konzentration der betont viehzüchterischen Wirtschaft auf die Berggebiete und offensichtlich mit dem speziellen Einfluß dieser ökonomischen Form auf die Herausbildung des männlichen Führertums zusammenhängen, daß gerade im Gebirgsland der näheren und fernerer Umgebung des südlichen Gokčasees Bestattungen aufgedeckt wurden, die keinen Zweifel über den hohen Sozialrang der Haupttoten lassen. Am Südwestufer des Gokčasees z. B. fand sich in einer großen, von einem Kurgan überdeckten Steinkiste die Bestattung eines mit Waffen reich versehenen Mannes, der auf einem hölzernen, mit 4 Rindern bespannten Wagen lag und nicht nur mit Speise und Trank in 18 verschiedenen Tongefäßen reich versehen, sondern auch von 14 mitgetöteten Sklaven begleitet war.<sup>21)</sup> Auch die noch sonst bekannten transkaukasischen „Königsgräber“ werden durch eine Großform, die unbedingt Kollektivarbeit fordert, durch eine reiche und kriegerische persönliche Ausstattung des Toten, durch ausgiebige Speise- und Trankbeigaben in zahlreichen Gefäßen sowie schließlich durch Mittod und Mitbestattung untergeordneter Menschen wesentlich gekennzeichnet, und es ändert nichts an ihrem eindeutigen Ausdruck des gehobenen Stammesführertums, wenn in der Berg-Karabagh östlich des Gokčasees zu Helenendorf (heute Chanlar)<sup>22)</sup> ein über 13 m langes, 3½ m breites und fast 3 m tiefes Ausstichgrab Wände aus aufgestellten Pfosten und eine Balkendecke besaß, insgesamt 10 Menschen barg und außer mehrmals beigelegten Rinderbeinen 2 Pferde enthielt, während am Chatchenaget-Fluß unter hohen Kurganen große Steinkisten aus unbehauenen Felsblöcken auf der Erdoberfläche errichtet waren, den jeweiligen Haupttoten in gestreckter Lage, mit bronzernem Stirnband geschmückt und mit vielen Waffen versehen, zeigten, die mitbestatteten Sklaven, 3—8 an der Zahl, aber abseits von ihm in Hocke-rung mit geringfügiger Totenausstattung, jedoch anscheinend zum Dienst

<sup>20)</sup> B. B. Piotrovskij hat hierzu in den unter Anmerkung 18 angeführten Werken eine umfassende und tiefeschürfende Synthese erbracht. J. K. Krupnov, VDI 1940/2, S. 139—142.

<sup>21)</sup> E. Lalajan, Die Ausgrabung der Kurgane in Sovjetarmenien, Jerevan 1931, S. 100 f (armenische). B. B. Piotrovskij, Urartu . . . , S. 51.

<sup>22)</sup> J. Hummel, Zur Archäologie Azerbeidžans, ESA VIII, S. 218—232.

bereit von zahlreichen Gefäßen umgeben, finden ließen.<sup>23)</sup> Die Kampfhandlungen dieser Stammesführer dürften über den Bereich nachbarlicher Zusammenstöße hinausgegangen sein. Das scheint in der Tatsache auf, daß die gehockerten Skelette im auffallenden Abstich zu den dolichokranen Haupttoten einem brachykranen, der bronzezeitlichen Bevölkerung Transkaukasiens fremden, aber den Gebieten im Süden Transkaukasiens eigenen Typus zugehören.<sup>24)</sup>

Der ausgeprägt kriegerische Zug der transkaukasischen Stammesführer wurde in seiner habituellen Ähnlichkeit zum Königtum nach urartäischer Begriffsvorstellung noch dadurch wesentlich verstärkt, daß die urartäischen Streitkräfte die transkaukasischen Gegner in „Städten“ und „Zitadellen“ („Schlössern“) zu bezwingen hatten. Die archäologische Forschung ist nun längst über die anfängliche Fehlmeinung hinaus, daß die zahlreichen, auf vielen Hügelkuppen Armeniens und Azerbajdžans vorhandenen, aus riesigen, grob behauenen Steinblöcken mörtellos, nur mit Bruchsteinfüllung errichteten Mauerzüge, die sogenannten kyklopischen Festungen, Reste urartäischer Burgen seien.<sup>25)</sup> Nicht nur keilinschriftliche Hinweise wie beispielsweise, daß Sardur I. im Gokčagebiet 20 Zitadellen und 120 Städte zur Beute nahm, bezeugen die vorurartäische Existenz dieser urtümlichen, fluchtburgartigen Festungsanlagen, es haben auch Ausgrabungen und typologische Untersuchungen bereits die Möglichkeit geschaffen, sie chronologisch zu scheiden und die wurzelhafte Zugehörigkeit einer Gruppe zur transkaukasisch bodenständigen Herauentwicklung eines königähnlichen Stammesführertums zu erhärten. Allgemein sozialgeschichtlich bedeutsam erscheint, daß die kulturelle Zugehörigkeit von unmittelbar anschließenden Siedlungen („Städten“) und Nekropolen zu den zitadellenartigen Verteidigungswerken sowie die Verbreitung dieser kyklopischen Festungen speziell im Bergland nachgewiesen wurden.

Die gesteigerte Viehzucht ist es vor allem, die der gesamten dargelegten Sozialentwicklung dieser seßhaften Bevölkerung Transkaukasiens zugrunde liegt, den Ackerbau an wirtschaftlicher Bedeutung überholt hat und in den urartäischen Inschriften urkundlich festgehalten ist. Sie besitzt einen ausdrucksvollen archäologischen Nachweis auch in den sogenannten Višapen. Darunter versteht man 1½ bis 5 m hohe Großplastiken aus Stein von naturnaher Fischgestalt oder abgewandelter, mindestens fischähnlicher Form. Višapen sind aus ganz Transkaukasien bekannt, besitzen aber ihre

<sup>23)</sup> E. Rösler, über neue Grabfunde von Chodschali, Kreis Schuscha, ZfE, Verh. 1895. Ders., Archäologische Untersuchungen in Transkaukasien, 1894, ZfE, Verh. 1896.

<sup>24)</sup> B. B. Piotrovskij, VDI 1947/3, S. 187.

<sup>25)</sup> I. I. Meščaninov, AfO VI/4—5, S. 209; ders., VDI 1937/1. A. A. Adžan, L. T. Gjužal'jan i B. B. Piotrovskij, Ciklopičeskie kreposti Zakavkaz'ja. SGAIMK 1932/1—2, S. 61—64. B. B. Piotrovskij i L. T. Gjužal'jan, Kreposti Armenii dourartskogo i urart'skogo vremeni, PGAIMK 1933/5—6, S. 51—59.

zahlreichsten und bildgedanklich aufschlußreichsten Vertreter in den Gchamskischen Bergen östlich von Erivan und im Gebiet des Gokčasees.<sup>26)</sup> Über ihre Naturform hinausgehend läßt dort ihre obligatorische Zugehörigkeit zu Berghöhen mit Quellwiesen, zu natürlichen oder künstlichen Wasserbecken und Wasserläufen auch ihre lokale Verbundenheit mit dem Wasser erkennen. Daß auf einer Reihe dieser Fischstelen Tierhäute (Rind, Schaf) wie übergehängt im Relief angebracht sind und von ihnen an verschiedenen Stellen Wellenbänder (Wasser) ausgehen, verweist eindeutig auf die kultische, mit der Wasserversorgung der ins Gebirge aufgetriebenen Herden kausal verbundene Grundidee dieser interessanten transkaukasischen Kunstform. Ihre chronologische Einordnung in die erste Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrtausends beruht auf vereinzelt stratigraphischen Beobachtungen und einer Reihe kultur-historischer Überlegungen.

Die Verbundenheit der Višapen auch mit künstlichen Bewässerungsanlagen leitet mit der Vermutung, daß darin ein Kultureinfluß der Urartäer als Meister von Kanalisierungsbauten zum Ausdruck kommen könnte, zu dem wichtigen Teilproblem der transkaukasischen Urgeschichtsforschung über, wie weit denn die jahrhundertelange innige Berührung der urartäischen Hochkultur mit Transkaukasien und die tatsächliche Eingliederung der transkaukasischen Südgebiete in den urartäischen Staat im transkaukasischen Kulturleben einen Widerhall fanden.

Vor allem ließen die spätbronzezeitlichen Metallerzeugnisse Transkaukasiens,<sup>27)</sup> die in den erstaunlich fein ziselierten Ornamenten, Tierfriesen und szenarischen Kompositionen der berühmt gewordenen Gürtelbleche, in den Schmuckeinlegearbeiten der Schwertknäufe, in den zahl- und formenreichen Waffen und Schmucksachen sowie im breiten Gebrauch des Eisens den Bestand sowie den technischen und künstlerischen Hochstand eines entwickelten Schmiedehandwerkes bezeugen, an entwicklungsfördernde Auswirkungen der urartäischen Hochkultur, speziell seiner vielgerühmten Schmiedekunst denken. Entwicklungsfördernde Einflüsse müssen unbedingt — das läßt sich formenkundlich nachweisen — für jenen zeitlichen Vorsprung in Anspruch genommen werden, den Transkaukasien im breiten Gebrauch des Eisens schon im 9. Jahrhundert gegenüber dem gesamten Kaukasien, auch gegenüber Koban zeigt, das zur gleichen Zeit das Eisen bloß als Schmuckmetall in seine charakteristischen Gürtelschlie-

<sup>26)</sup> N. J. Marr i J. I. Smirnov, Višapy, Leningrad 1929; I. I. Meščaninov, Kamennye statui ryb—višapy na Kavkaze i v Severnoj Mongolii. „Zapiski Kollegii vostokovedov“, I, 1925. B. B. Piotrovskij, Višapy. Kamennye statui v gorach Armenii, Leningrad, 1939. L. M. Melikset-Bekov, Višapy i višapoidy Gruzii. KS XV, S. 27—37. F. Hančar, Zum Problem des „kaukasischen“ Tierstils, Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens, IX, Wien 1934, S. 5 f.; ders. Probleme des kaukasischen Tierstils, Mitteilungen der Anthrop. Gesellschaft Wien, 1935, S. 277.

<sup>27)</sup> F. Hančar, Kaukasus—Luristan, ESA IX, 1934, S. 49—74.



ßen einlegt, aber keine eisernen Schwertklingen kennt. Die übrige metallurgische Blüte des spätbronzezeitlichen Transkaukasien aber auf Rechnung Urartus zu setzen, geht nicht an. Erstens waren die metallurgischen Interessen Urartus nachweislich nicht auf die transkaukasische Metallproduktion und Erzförderung gerichtet. Weder in Beutelisten wird davon jemals Erwähnung getan, noch bezeugen die archäologischen Dokumente eine entsprechende Einfuhr.<sup>28)</sup> Zweitens wird uns mit den sensationellen wissenschaftlichen Aufdeckungen B. A. Kuftins<sup>29)</sup> auf der Calkahochfläche in Trialeti westlich von Tiflis ein frühbronzezeitlicher Hochstand der transkaukasischen Metallerzeugung offenbar, mit dessen bodenständigen Nachwirkungen unbedingt auch zur Erklärung des spätbronzezeitlichen Könnens Transkaukasiens zu rechnen ist.

Wir sehen noch nicht klar genug über Geben und Nehmen in den wirtschaftlichen, politischen und gesamtulturellen Wechselbeziehungen zwischen Urartu und Transkaukasien.<sup>30)</sup> Wir sehen auch noch nicht klar genug hinsichtlich ihrer Schicksalsverbundenheit gegenüber den Skythen. Denn mit der zweifellos interessanten und auch wegweisenden Verfolgung der skythischen Pfeilspitzen auf transkaukasischem Boden<sup>31)</sup> ist hiezu noch nicht alles getan. Nachdem aber die Ausgrabungen von Karmir-blur, einem letzten Stütz- und Mittelpunkt späturartäischer Kulturentfaltung an der Zanga unterhalb von Eriwan, zu vielversprechenden Ergebnissen gelangt sind,<sup>32)</sup> kann berechtigterweise die Hoffnung auf eine baldige Lösung auch dieser Seite des Problems Urartu-Transkaukasien gehegt werden.

#### A b k ü r z u n g e n.

- AfO = Archiv für Orientforschung, Berlin.  
 ESA = Eurasia Septentrionalis Antiqua, Helsinki.  
 IAZAK = Izvestija Azerbajdžanskogo Archeol. Kom-ita, Baku.  
 IGAIMK = Izvestija Gosud. Akad. Ist. Mat. Kul'tury, Leningrad—Moskau.  
 IOOAz = Izvestija O-va Obsledov. i izučen. Azerbajdžana, Baku.  
 IRAIMK = Izvestija Rossijskoj Akad. Ist. Mat. Kul'tury, Leningrad—Moskau.

<sup>28)</sup> A. A. Jessen, B. J. Degen-Kovalevskij, *Iz Istorii drevnej metallurgii Kavkaza*, IGAIMK 120, S. 161.

<sup>29)</sup> B. A. Kuftin, a. a. O. T. S. Passek, VDI 1946/1, S. 141—158.

<sup>30)</sup> Vergleiche beispielsweise I. I. Meščaninov, *Assirijskaja votivnaja busina iz Azerbajdžana*, IOOAz, 1926, S. 3—11. Ders., *K voprosu ob assirijskoj busine iz Chodžalinskogo mogil'nika*, IOOAz III, 1936, S. 107—111. Ders., *Votivperle mit assyrischer Königsinschrift aus Transkaukasien*, AfO VII/5—6, S. 266—268.

<sup>31)</sup> B. B. Piotrovskij, *Skify i Zakavkaz'je*, *Trudy Otd. Vostoka, Gosud. Ermitaža III*, Leningrad 1940, S. 71—92.

<sup>32)</sup> *Materialy k vsesojuznomu archeologičeskomu soveščanju*, Moskau 1945, S. 96 f. B. B. Piotrovskij, *Raskopki urartskoj kreposti na cholme Karmir-blur*, KS XXI, 1947, S. 13—15. Ders., VDI 1948/4, S. 143—153. V. V. Struve, VDI 1946/1, S. 131—141. R. M. Džanpoladjan, *Stat'i po istorii drevnego mira v „Izvestijach Akademii Nauk Armjanskoj SSR“ 1944—1947 gg.* VDI 1948/1, S. 107.

- 
- KS** = Kratkie soobščeniija, Moskau—Leningrad.  
**PGAIMK** = Problemy Gos. Akad. Ist. Mat. Kul'tury, Moskau—Leningrad.  
**VDI** = Vestnik drevnej istorii, Moskau—Leningrad.  
**ZfE Verh.** Zeitschrift f. Ethnologie, Verhandlungen, Berlin
-

## THE PERSONAL ENDING OF THE 2. PL. MED.-PASS. IN LATIN.

By *Hans Hendriksen*, Uppsala.

Among the medio-passive personal endings in Latin one of the most obscure (or perhaps *the* most obscure) is that of the 2. plural indicative and imperative in *-minī*. Two explanations have hitherto been afforded to clear up the origin of this ending. According to one (already suggested by Bopp) *-minī* comes from *\*-menoi*, the ending of the middle present participle; thus *legiminī* would correspond to Gr. λεγόμενοι (Stolz-Schmalz: Lat. Gramm. 1928, p. 308. Brugmann: Grundriß 113 § 421, 7). The existence of this same *-meno-* in Latin seems to be attested by such words as *fēmina* and, in a slightly different form, *alumnus* (see Meillet-Vendryes: Gramm. comparée des langues class., 1927, p. 333). But in other respects serious objections may be raised: The periphrase by means of the present participle to express the present is a very rare thing in Latin. And why has this periphrase been used in the 2. pl. only and not in the other persons? Meillet and Vendryes (op. cit. § 525) try to explain this fact by saying: « L'introduction d'une forme nominale dans le système des formes personnelles en italique se justifie par le fait que l'italo-celtique ne présente aucune trace de l'ancienne désinence moyenne répondant à gr. (σ)θε, skr. *-dhvam*, et que l'irlandais à la 2<sup>e</sup> pers. du pluriel ne connaît pas de forme en *-r*. Il s'agit donc d'une innovation à laquelle l'italique s'est en quelque sorte trouvé contraint ». It seems to me that this statement contains a confusion of cause and effect. Italic and Celtic must of course, like the other ancient Indo-European languages, once have possessed a finite verb-form for the 2. pl. in the middle as well as for the other persons in the same voice. The only reason why such a form should disappear would precisely be the introduction of another form, which superseded the old one.<sup>1)</sup> So Meillet and Vendryes do not explain us, why the alleged participle in *-meno-* has been introduced.

The above explanation does not, however, account for the 2. pl. of the imperative in *-minī*, unless we imagine a development where the ending

---

<sup>1)</sup> It is true that Irish has the same ending for the 2. pl. in the active as in the middle, but it has been suggested by Brugmann (Grundriß) and Sommer (Handbuch, 1. ed. 1902, p. 537) that the *-d* of the compounded present and of the imperative might be the old ending corresponding to Skr. *dhve*, *-dhvam*.

*-minī* has been extended from the indicative to the imperative after the pattern of the 2. sg. *-re* (*amāre*, etc.) which is both indicative and imperative. But this is not the usual explanation given: The imperative ending *-minī* is mostly supposed to be derived from an infinitive in *\*-menai* or *\*-mnai*, the Greek *-μεναι* in *ἴδμεναι*, etc. (Stolz-Schmalz p. 308; Sommer, 1. ed. p. 537, 2. ed. p. 495). As far as I can judge, this explanation is still more objectionable than that of the indicative. Sommer observes in his *Handbuch* p. 536: „unaufgeklärt bleibt aber, warum der ‚Infinitivus imperativus‘ auf *\*-mnai* sich gerade in der 2. plur. festgesetzt hat”.<sup>2)</sup> Another and still more grave objection is that there is otherwise no trace of a form in *-menai* in Italic.<sup>3)</sup> The theory in question must be said to be highly problematic.

The form *-minō* for the 2. 3. sg. of the imperative is taken to be a new formation after the active ending *-tō* (Stolz-Schmalz, p. 308).

The case becomes still more complicated when we come to Oscan—Umbrian. Unfortunately we have no instances of the 2. pl. of the indicative middle in these languages, but in the imperative we have examples which are evidently related to the Latin ones. In the 2. pl. we have the following instances in Umbrian: *arismahamo*, *arismamu*: “ordinamini”; *caterahamo*, *kateramu*: “form in troops”; *persnimumo*, *persnihimumo*: “precamini”. The ending seems to be *-mumo* (the vowels *u* and *o* represent as is known Italic and Indo-European *ō* and *ā* respectively), which has become *-mo* in *arismahamo* by haplology (< *\*arismahmumo*), and *caterahamo*, which in the Iguvinian tables immediately follows *arismahamo*, has been treated in the same way: VI b 56 *arismahamo caterahamo Iovinur* (I b 19 *arismamu kateramu Ikuvinu*): “ordinamini *\*catervamini*, Iguvini”. Besides these three examples of the plural there are five examples of the singular ending in *-mu* in Umbrian: 3 sg. *amparihmu*: “surgito”; *anouihimu*: “induito”; 2. 3. sg. *eturstahmu*, *eheturstahamu*, *etuřstamu*: “exterminato”; 2. 3. sg. *persnimu*, *persnihimu*, *persnihimu*, *pesnimu*: “precator”; 2. sg. *prepesnimu* (etymologically the same verb as the preceding one): “praefator”; 3 sg. *spahmu*, *spahamu*: “jacito”. The only Oscan example is an imperative of the singular, ending

<sup>2)</sup> In the 2. ed. Sommer refers to some Greek dialects which use the infinitive as an imperative in the plural.

<sup>3)</sup> On the other hand it cannot be adduced against the theory that *-μεναι* in Greek is infinitive of the active. For clearly the oldest state of things in the Indo-European languages was that the infinitive did not distinguish between the active and the passive, as is still the case in Sanskrit and many other ancient Indo-European languages. In the same manner the passive infinitive in Latin in *-rī* and *-ī* (*amārī*, *scrībī*) is undoubtedly originally the dative singular of action nouns, cf. Skr. *jīvase* and *drśe* (Meillet—Vendryes p. 334): with active meaning e. g. Rgveda 1, 50, 1 *ūd u tyām Jātāvedasam devām vahanti ketāvah, drśé víśvāya sūriam* “the rays carry the god J. up, for everybody to see (so that everybody can see) the sun”.

in *-mur*: *censamur*: "censetor". The Umbrian ending *-mu* is usually taken to correspond to the Latin *-minō* (v. Planta: Gramm. d. oskisch-umbrischen Dialekte II p. 310; Buck: Gramm. of Osc. and Umbr. § 237). Some scholars think that *-mu* has developed from *\*-mnōd* (Sommer<sup>1</sup> p. 536; v. Planta II p. 310 ff., and, hesitatingly, Buck § 237 note), although there are no other instances to prove that *-mn-* could really become *-m-* in Oscan-Umbrian. On the contrary, there are words containing *-mn-*: Osc. *teremnis*: "terminibus"; Umbr. *nomner*: "nominis" (Buck § 88, 4). Although such cases may be explained by syncope (not even this is certain in all instances, thus *nomner* may contain original *-mn-*, cp. Skr. *nāmnah*), they prove that *-mn-* could exist in Oscan-Umbrian and thus render the assumption that *-mn-* became *-m-*, though not impossible, at least improbable. Other scholars hold that *-mu* represents *\*-mōd*, the relation between this and *\*-menōd* in Lat. *-minō* being the same as that between the participial endings *-mo-* (Lith. *nēšamas*: "being carried") and *-meno-* in Gr. *φερόμενος* (thus Meillet-Vendryes § 525 and, tentatively, Buck § 237 note). The *r* in Oscan *-mur* is usually taken to be a recent alteration in conformity with the other middle *r*-endings in the language (Buck § 237).

The above-mentioned explanations of the strange Italic forms which we are discussing, are mere hypotheses and beset with different difficulties. I am fully aware that the explanation, which I am going to propose, is of a hypothetical nature too and not free from difficulties. But it presents in my opinion one advantage to the older explanations: While they operate with the introduction of different nominal verbforms into the finite verbal inflection, without explaining us why they should have been introduced, I try to derive the Italic endings from the ancient personal endings, well-known from Indo-Iranian, Greek and Hittite. It is curious that this attempt has not been seriously made before, because then it would have appeared that there is at least a possibility of explanation here. The reason may be that it seemed hopeless to combine the Italic endings with the parallel endings in the other Indo-European languages. I do not think that it is hopeless.

The original Indo-European middle endings of the 2. pl. began with *-dhw-*; the primary ending probably was *\*dhwe* or *\*dhwai*, the secondary ending and that of the imperative *\*dhwem*. This appears from the forms found in Indo-Iranian, Greek and Hittite: Skr. *sacadhve*: "you accompany" (pres.), *asacadhvam* (imperf.), *sacadhvam* (imper.) Avestan *dīdraγžō. duyē*: "you secure for yourselves" (pres.), *dārayadwəm*: "you held" (imperf.), *pairi... vārayadwəm*: "tear off" (imper.). Gr. *πέτεσθε*: "you fly" (pres.), *ἐπέτεσθε* (imperf.), *πέτεσθε* (imper.). Hitt. *iyadduma*: "you go" (pres.), *kisdumat*: "you became" (imperf.), *iyaddumat*: "go" (imper.). In Indo-Iranian the endings are probably *\*dhwai*, *\*dhwem*, the *-ai* in *\*dhwai* being the same as in *-se*, *-te*, Gr. *-σαι*, *-ται*; *\*dhwem* seems to be enlarged

from *\*-dhwe*, which is certainly contained in Gr.  $-\sigma\text{-}\theta\epsilon$ , the  $-\sigma$ - having been taken from cases where it belonged to the verb-stem:  $\eta\sigma\theta\epsilon$ , etc. (Meillet-Vendryes § 490; Schwyzler: Griech. Gramm. p. 670). Finally, the Hittite ending *-duma* must be either *\*-dhwema* or *\*-dhuma*, whereas *-dumat* is either *\*-dhwemōd* or *\*-dhumōd*, see later (Sturtevant: Hittite Gramm. § 431; Holger Pedersen: Hittitisch u. die anderen indoeur. Sprachen p. 102 f.). Beside *-duma* Sturtevant mentions an example with *-dumari*, where *-ri* is the same element which occurs in the other middle endings: 1. sg. *-hari*, 2. sg. *-tari*, 3. sg. *-ari*, *-tari*, 3. pl. *-ntari*.

I would now propose to derive Lat. *-minī* from *\*-dhwemai*, where *-dhwem-* is well-known from Indo-Iranian and Hittite and *-ai* may remind us of Hittite *-a* in *-duma* and be identical with the *-ai* occurring in many middle endings; in Latin we have the same element in the 1. and 2. sg. perf. *-ī*, *-is-tī* (which appears among other things from the etymology *vīdī*: Old Slav. *vědě*). According to the phonetic laws we should expect *\*-bimī* from *\*-dhwemai*. It is true that we have no other instance of *-dhw-* in the middle of the word, but as we know that *dh* became *b* after *u* (Lat. *über*, Skr. *ūdhaḥ*, i. e. *ūdhar*; Lat. *jubeō*, Lith. *jaudinti*: "to excite, seduct", Skr. *yodhayati*: "to lead to fight"), besides after *r* and before *r* and *l*, it may be said to be as good as certain that *\*-dhw-* would give *-b-* (it is a well-known fact that *dhw* as well as *dh* always gave *f* in the beginning of the word). But, after all, even if it does not cause great difficulty to derive a merely hypothetical *\*-bimī* from *\*-dhwemai*, how do we come from *\*-bimī* to *-minī*? I think it is possible to imagine a development like this: *\*-bimī* first became *\*-mimī*, which in its turn was changed to *-minī*. It is of course not possible to determine the development in detail, but in my opinion there cannot be any doubt that forms like *\*hortābimī* and especially *\*hortābibimī* and *\*hortābābimī* could not remain unchanged and therefore could develop into the historical forms. It might be objected that we have the sequence unchanged in *amābimus*, but to this I would observe, that the influence from the related forms must have been at force here, the *b* being known as part of the future ending, and *m* as part of the personal ending for the 1. pl. in the active. The *b* and *m* do not belong together in one ending in the same way as in *\*-bimī*. The ending *\*-bimī* moreover would always be unstressed, a fact which would contribute to its change.

Among the Oscan-Umbrian endings the Umbrian *-mu* of the singular is evidently the same as the Lat. *-minō*. I would propose to derive both from *\*-dhwemōd*, cf. Hitt. *-dumat*. This should in Oscan-Umbrian become first *\*-femud* (*dh*, as is well known, always becomes *f* in these dialects) and then with syncope Oscan *\*-fmud* and Umbrian *\*-fmu* (we know that syncope is a very common phenomenon in Oscan-Umbrian, much more common than in Latin; cf. Osc. *actud*, Umbr. *aitu* against Lat. *agitō*; Osc. *alttram* against Lat. *alteram*, etc. See Buck § 87 ff.). In Oscan, as we have seen, an

*r* has been introduced instead of the *d* exactly as we in Latin find *-minor*, mentioned by the grammarians. There is no example of *-fm-* in Oscan-Umbrian, so it is not excluded that *-fm-* could become *-m-*. It is possible, even probable, that the intermediate stage was *-hm-* (cp. the development of *kt* into *ht* in both dialects and of *ft* into *ht* in Umbrian); in fact the ending is in Umbrian as a rule preceded by *h* or *h* + vowel (see the examples mentioned above). However, the question of *h* in Umbrian is rather complicated (see v. Planta I p. 58 ff.). In several cases *h* (in *ah*, *aha*, etc.) is merely orthographical, indicating long vowel: e. g. *sehemu*: "medio", Lat. *sēmi-*, Skr. *sāmi*: "half, unfinished"; *kum nah kle*, *kum na kle*: "in conventu", cf. Lat. *-āculum*; etc. In the majority of the cases, however, *h* is etymological (in both spellings: *ah* and *aha*): Umbr. *sahata*: "sanc-tam", *šihitu*: "cinctos". Even the etymological *h* may be omitted in writing: *sate*, *šitir* (cp. imper. *persnimu*), showing thereby that the pronunciation was very weak or rather that *h* had completely disappeared in pronunciation, so that *sahata*, etc. would be a merely traditional (historical) spelling. All this shows that *h* in the middle imperatives *persnihmu*, *-ihimu*, etc. may be (though it need not be) etymological. There is only one thing that speaks against such an assumption: That is the Oscan *censamur*, because in Oscan *h* does not as a rule drop. There are, however, a couple of instances without *h*, where it should have been expected: Osc. *eestint*: "exstant" (the preposition is otherwise always spelt *eh-* coming from *\*ek-*), *aamanaffed*: "locavit" with the preverb which in Umbrian is written *a-*, *ah-*, *aha-* (see Buck § 77).

In any case it seems to me to be probable that Lat. *-minō*, Umbrian *-mu* and Oscan *-mur* go back on *\*-dhwemōd*, the *h* occurring in the Umbrian instances possibly being a remnant of the *f* in the Oscan-Umbrian intermediate form *\*-fmud*. It is another matter how we should explain the hypothetical ending *\*-dhwemōd*. Two explanations seem possible. Either the ending has been formed analogically after the active *\*-tōd*, i. e. Lat. *-tō*, Osc. *-tud* (*factud*: "facito", etc.), Umbr. *-tu* (*sersitu*: "sedeto", etc.). Or it may be an original form, corresponding to Hittite *-dumat* < *\*-dhwemōd*; it is true that this is the ending of the 2. pl. imperative, but it may have been transferred to the singular in the Italic languages because of the similarity with *\*-tōd*. The 2. pl. in Umbrian *-mumo* certainly contains the same *-mu-* as the singular, *-mo* being a later addition after the analogy of the 2. pl. of the active *-tuto* as against the singular *-tu* (Buck § 237).

Finally I want to observe that the explanation proposed seems to me to receive some support from the consideration that the Italic languages on this particular point would agree with Hittite which especially with regard to the middle personal endings is very close to Italic (1. sg. *-hari*: Lat. *-or*; 3. sg. *-tari*: Lat. *-tur*; 3. pl. *-ntari*: Lat. *-ntur*).

## QUELQUES INTERPRÉTATIONS DU CODE HITTITE

Par *Jens Holt*, Aarhus.

Bien que la plus grande partie du Code Hittite ait été éclaircie par les traductions de M. H r o z n ý<sup>1)</sup> et de M. W a l t h e r<sup>2)</sup>, beaucoup de passages nous restent encore obscurs.

1. Un grand nombre des articles pénaux finissent par la phrase *par-na-aš-še-e-a šu-wa-a-iz-zi* dont les savants ont fait des traductions discordantes. Celle de M. Hrozný était complètement hypothétique: 'ses obligations il remplit', tandis que les autres essayent bien de rendre compte des deux mots en question, *parna* 'maison, cour' et *šuwājezzi* 'faire sortir en pressurant' (cf. A. Goetze, ZA N. F. 2, p. 16 suiv.; J. Friedrich, ib. p. 45 suiv.). M. Walther traduit 'he shall let (them) go(?) to his home(?)'. M. Sturtevant<sup>3)</sup> traduit: 'and he gives his farm buildings as security', tandis que M. Pedersen<sup>4)</sup> suppose que le mot *šuwājezzi* est un terme juridique indiquant que le coupable doit livrer quelque chose au demandant en renonçant à ses droits sur elle. La traduction de M. Hrozný est impossible parce qu'on ne comprend pas pourquoi il est dit dans certains cas que le coupable remplit ses obligations, non pas dans les autres cas. L'idée de M. Walther n'est pas meilleure, car il va de soi que le coupable doit certainement laisser aller à la maison du demandant ce qu'il est obligé à lui payer. M. Pedersen suppose que, dans certains cas, le coupable est chargé de certaines obligations; et jusqu'à ce point il a pleinement raison. La phrase en question doit indiquer une peine plus dure que celle des autres cas. Selon l'avis de M. Pedersen le coupable doit livrer sa maison ou ses esclaves, et il préfère la dernière solution, l'autre lui semblant trop dure. Nous sommes d'avis que c'est M. Sturtevant qui a raison. Il est de toute évidence que cette formule est employée dans les articles où il s'agit de crimes que les Hittites tenaient particulièrement à prévenir. Ce n'est pas la dureté de la peine en question qui est décisive, puisque celle-ci est quelquefois beaucoup moindre que dans les

<sup>1)</sup> Frédéric Hrozný, *Code Hittite* provenant de l'Asie Mineure. Paris 1922.

<sup>2)</sup> La traduction de M. Walther se trouve dans J. M. Powis Smith, *The Origin and History of Hebrew Law*. Chicago 1931, pp. 246—274.

<sup>3)</sup> E. H. Sturtevant and C. Bechtel, *A Hittite Chrestomathy*. Philadelphia 1935, 210 suiv.

<sup>4)</sup> Holger Pedersen, *Hittitisch und die anderen indoeuropäischen Sprachen*, Copenhagen 1938, p. 133.



cas où l'on n'emploie pas notre formule, dans quelques cas il ne s'agit que de 3 demi-sicles (art. 14. 16. 123). La peine se rapporte d'une manière raisonnable au dommage produit par le coupable, dont on peut conclure que la phrase ne peut pas indiquer que le coupable soit obligé de livrer ses esclaves ou sa maison au demandant, mais qu'il s'agit d'assurer au demandant, par saisie immobilière, sa compensation même dans les cas où le coupable ne peut pas livrer l'argent ou les autres objets de compensation, si peu que ce soit. Cette interprétation est en harmonie parfaite avec la signification du mot *šuwājezzi*, et nous traduisons: 'en outre il renonce au droit de propriété sur ses biens-fonds', c'est à dire: 'il affecte ses biens-fonds en garantie', ce qui est l'idée proposée par M. Sturtevant. *Parna*, étant neutre du pluriel, se distingue de *pir* (généralement écrit *É-ir*) de cette façon que cette dernière expression désigne la maison avec la famille qui l'habite, y compris les esclaves, cf. art. 19: *É-ir-še-it-pit ar-nu-zi* 'il ramène tous ses esclaves'.

2. Dans l'article 28 il s'agit du cas où les parents donnent leur fille déjà fiancée à un autre homme et refusent de payer la compensation au premier prétendant, et l'article finit par cette phrase: *na-an-ši-kán tu-uḫ-ša-an-ta*. Les traductions présentées jusqu'ici sont moins nettes, elles peuvent toutes être rendues ainsi: 'ils la séparent de lui'. Le contexte nous indique que ce sont les parents qui font quelque chose qui est désigné par le verbe *tuhš-* qu'on traduit ordinairement 'séparer'. Aussi dans ces questions de mariage il s'agit de compensation en cas de contrat lésé. Mais d'après les traductions présentées par MM. Hrozný, Walther et Sturtevant, le pauvre premier prétendant reste là les mains vides: ni fille, ni compensation. Ce qui, selon nous, est décisif, c'est que le verbe est ici au moyen, et si nous traduisons 'ils se séparent de la fille en faveur de lui', (c'est à dire qu'ils donnent la fille au premier prétendant), nous avons rendu compte et de la forme du texte et d'un sens cohérent et net.

3. Dans les derniers articles du Code nous rencontrons assez souvent les mots *ḫu-u-ur-ki-el* et *ḫa-ra-a-tar*. La traduction hypothétique qu'a faite M. Hrozný de ces deux mots: 'punition' ne suffit pas. M. Walther traduit *ḫūrkel* par 'capital crime' (cf. 'peine de mort' chez M. Goetze, ZA N. F. 2, p. 255 note 1) et *ḫarātar* par 'punishment'. Dans le texte concernant la consigne des fonctionnaires des temples (KUB XIII 4. 5. 6. 17. 18. 19. XXVI 31, cf. Sturtevant JOAS 54, pp. 363—460 et Sturtevant-Bechtel, A Hittite Chrestomathy, pp. 148 suiv.) nous trouvons en outre les deux termes SAG.DU-aš *wa-aš-túl* et SAG.DU-aš *ag-ga-tar*.<sup>5)</sup> Les deux termes désignent 'crime de tête' et 'mort de tête' respectivement, c'est-à-dire 'crime

<sup>5)</sup> KUB XIII 4, III 16: *ku-in-ma I.NA É.ŠU GAM-an ú-e-mi-ja-an-zi na-at-ši SAG.DU-aš- wa-aš-túl* 'and whomsoever they find down in his (own) house, it (is) a capital offense for him' (Sturtevant). KUB XIII 5, II 16: *na-at-ši SAG.DU-aš ag-ga-[tar]* 'for him there (is) the capital penalty' (Sturtevant).

puni de décapitation' et 'peine de décapitation'. Le texte des articles du Code en question présente ou *ḫu-u-ur-ki-el* ou *Ú.UL ḫa-ra-a-tar*<sup>6)</sup> (art. 187. 188. 189. 190. 191. 193. 194. 195. 198. 199). Dans les cas de *ḫūrkel* il s'agit évidemment de crimes sexuels, et le sens de ce terme relève nettement de l'article 197 où *ḫūrkel* est remplacé par une autre phrase: (KBo VI 26 IV 6) *ták-ku LÚ ḪUR.SAG-i SAL-an e-ip-zi LÚ-na-aš wa-aš-túl na-aš a-ki* (7) *ták-ku É-ri-ma e-ip-zi SAL-na-aš wa-aš-ta-iš SAL-za* (8) *a-ki ták-ku-uš LÚ-iš ú-e-mi-ja-zi* (9) *tu-uš ku-<sup>7)</sup>en<sup>7)</sup>-zi<sup>7)</sup>* *ḫa-ra-a-tar NU.GÁL* 'si un homme saisit une femme dans les montagnes, (c'est) un crime de l'homme et il meurt. Mais s'il la saisit dans la maison, (c'est) une faute de la femme, la femme meurt. Si l'époux les trouve et les tue, il ne commet aucune offense'. Par conséquent *ḫūrkel* désigne le fait de *na-aš a-ki*, il indique 'peine de mort' en général, tandis que *SAG.DU-aš aggatar* désigne 'peine de décapitation'. Il est invraisemblable que le sens de *ḫarātar* soit 'peine', parce que, dans ces cas, il n'y a aucune peine. Ce dont il s'agit dans ces articles, c'est de distinguer entre les faits criminels et les faits non-criminels, et ainsi le fait s'explique que *ḫūrkel* se trouve dans les cas positifs, *ḫarātar* dans les cas négatifs et qu'il n'existe dans le contexte que de *Ú.UL ḫa-ra-a-tar* ou *ḫa-ra-a-tar NU.GÁL*. Or, partout où le texte nous présente cette phrase 'aucun *ḫarātar*' le cas est indiqué comme un fait privé. Enfin nous supposons que *waštul* désigne 'désobéissance à la loi', terme juridique, tandis que *waštaš* est moins technique et se traduit par un mot d'un sens plus général, 'faute'; *ḫūrkel* est le terme technique de 'peine de mort', *SAG.DU-aš aggatar* le terme technique de 'peine de décapitation', et *ḫarātar* désigne tout simplement 'offense' dans un sens qui ressemble à celui de *νέμεσις* homérique 'réprobation de la part de la société',<sup>8)</sup> cf. la phrase assez fréquente où *νέμεσις* 'personne ne s'indignera'.<sup>9)</sup>

4. Dans les articles 164—165 il s'agit du fait que quelqu'un va emprunter (vraisemblablement chez un autre) quelque chose, et qu'alors naît une querelle, et le texte continue: *na-aš-šu NINDA ḫar-ši-in na-aš-ma GIŠGEŠ-TIN iš-pa-an-du-zi[ki-nu]-zi* (165) *ta 1 UDU 10 NINDA.ḪIA 1 DUGKA. KAK pa-a-i ta É.ZU EGIR-pa šu-up-pi-ja-aḫ-ḫi ku-it-ma-an MUKAM-za me-e-ḫu-ni a-ri ta É-iš-ši SAG.KI-za ḫar-zi*. M. Hrozný traduit hypothétiquement: 'ou de la farine fine ou du vin dans le vaisseau de sacrifice il met. Alors 1 mouton, 10 pains 1 vaisseau *PIḪU* (de bière) il donne, alors sa maison il consacre: lorsqu'une année s'écoule (littéralement: vient dans le temps), alors à sa maison le front il atteint (c'est-à-dire: il trouve sa maison intacte, en y retournant une année après)'. M. Walther traduit: 'and throw

<sup>6)</sup> Une fois le texte présente *ḫa-ra-a-tar NU.GÁL*.

<sup>7)</sup> Par le signe ' ' nous indiquons une lacune partielle des signes en question.

<sup>8)</sup> Voir G. E. von Erffa, *ΑΙΔΩΣ und verwandte Begriffe bei ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*. *Philologus Suppl.* XXX 2 (1937), p. 57.

<sup>9)</sup> Voir J. Holt, *Les noms d'action en -ΣΙΣ, -ΤΙΣ*, (Aarhus 1941), p. 75 suiv.

down(?) either bread or wine-can, then he shall give one sheep, ten loaves, and one jug(?) (of beer?). Then he cleanses his (the other's) house again (by the offering). (Not) till the year grows old (= has elapsed) then may he salute (again) his (the other's) house'. La différence des deux traductions saute aux yeux. Il est très difficile, d'après l'interprétation de M. Hrozný, de voir si c'est l'homme offensé ou l'autre personne qui consacre la maison, il semble que c'est l'offensé, ce qui a pour résultat que le propriétaire de la maison offensée ne peut retourner qu'après une année, résultat peu convaincant. D'après la traduction de M. Walther c'est l'autre personne qui est le sujet de toutes ces actions. Cependant la seule nécessité d'ajouter une négation, n'existant pas dans le texte, montre l'insuffisance de cette traduction. Un verbe *kinu-* 'mettre' ou 'throw down' est fort douteux. Il ne s'appuie que sur un exemple du texte KBo II 3 IV 13;<sup>10)</sup> mais M. Goetze<sup>11)</sup> a montré qu'ici *kinu-* se traduit 'briser, desceller'. L'autre difficulté est fournie par la phrase SAG.KI-za *ḫar-zi*. Il est fort probable qu'il faut lire en hittite *ḫanza harzi*. Nous connaissons une phrase parallèle *ḫanza epzi* d'une signification jusqu'ici inconnue.<sup>12)</sup> Il est possible qu'il s'agisse de tours figés dont l'analyse grammaticale est devenue obscure. Puisque *ḫanza* désigne 'front, visage' nous tentons de traduire notre phrase, 'avoir accès à, avoir la possibilité de se présenter'. Par conséquent, nous traduisons tout le passage ainsi: (le sujet est l'homme qui est venu) 'il descelle ou le pain ordinaire(?) ou le vin de libation. Alors il donne 1 mouton, 10 pains, 1 baril (de bière?), et alors il purifie sa maison (la maison de l'offensé). Après une année il a accès à la maison'. Nous supposons que c'est une offense très grave de desceller le pain ou le vin de libation d'autrui; cette offense est défendue par la loi: le coupable est obligé de donner les moyens nécessaires à la purification de la maison, et ce fait s'explique par le rôle important que jouent dans la religion le pain et le vin; ensuite l'accès à cette maison lui est défendu pendant une année.

5. L'article 55 traite d'une protestation de la part des colons hittites (DUMU.MEŠ URU<sup>URU</sup> *Ḫa-at-ti* LÚ.MEŠ *IL.KI*) parce qu'on ne leur paye aucun salaire, et ils s'adressent au père du roi, qui discute (? le verbe est détruit) le sujet dans l'assemblée, le texte continuant ainsi: *nu an-da [ši]-it-ta-ri-it it-te-en ma-aḫ-ḫa-an a-ri-eš-me-eš šu-me-[eš] a-pi-e-ni-iš-ša-an e-eš-te-en*. Voici la traduction de M. Walther: 'Then the father of the king went(?) into the assembly (delegation?) and interfered harshly (? or made

<sup>10)</sup> Voir F. Hrozný, *Hethitische Keilschrifttexte aus Boghazköi*, Leipzig 1919, p. 88. L'autre exemple cité par M. Hrozný (ib. note 8) du texte KBo II 9, IV 11: *nam-ma a-pi-da-ni pi-di a-pi-e ki-nu-wa-an-zi* ressemble complètement au premier exemple et se traduit de la même façon.

<sup>11)</sup> A. Goetze, *Neue Bruchstücke zum großen Text des Hattušiliš und den Paralleltexten*, Leipzig 1930, p. 79.

<sup>12)</sup> F. Sommer, *Die Aḫḫijawā-Urkunden*, Munich 1932, p. 149 suiv.

short work of it?), « Go! As your companions you shall be likewise ». M. Walther a rejeté l'idée de M. Hrozný que *arešmeš* désignerait des 'hommes de fief'. Cependant, à cause de la situation un peu inférieure de ces hommes nous préférons traduire ce mot 'colons'. Mais l'idée de M. Hrozný nous semble être beaucoup plus claire que celle de M. Walther, parce qu'il saute aux yeux que les deux phrases *LÚ.MEŠ IL.KI-wa šu-me-eš*, un peu plus haut dans le contexte, et *areš-meš šumeš* sont parallèles, ce qui est l'idée de M. Hrozný. Seulement, nous analysons *arešmeš* comme *areš-meš* 'mes colons', tandis que M. Walther l'analyse comme *areš-(š)meš* 'vos compagnons'. Comme M. Hrozný nous identifions par conséquent *ara-* à *LÚ IL.KI*. De cette façon *ara-* correspondra à deux mots accadiens différents, *LÚ IL.KI* 'colon' et *LÚ TAP.PU* 'compagnon',<sup>13)</sup> ce qui ne présente rien de surprenant, car les deux correspondances accadiennes représentent deux variantes de la signification du mot hittite *ara-*. L'autre difficulté de ce texte réside dans la signification du verbe *anda šittarit*. Nous y voyons une forme du passé du verbe dénomiatif *šittarija-* tiré du nom *šijatar* 'scellage',<sup>14)</sup> et c'est ainsi que nous traduisons ce verbe 'apposer le sceau sur qc.'. Enfin, nous parvenons à la traduction que voici de tout ce passage. 'Il y apposa le sceau (et dit) : Allez-vous-en ! Comme vous êtes mes colons, soyez ainsi (c.-à-d. restez dans votre situation) !'. Cette traduction du verbe *anda šittarija-* s'accorde bien avec les articles 40—41 où il est dit : *nu-za ŠA LÚ GIS.KU AŠA(G).ḪI.A an-da ši-<sup>1</sup>ja-[at]-ta<sup>1</sup>-ri-ja-zi* (art. 40) et *nu-za ŠA LÚ IL.KI AŠA(G).ḪI.A an-da ši-ja-at-ta-ri-i-e-iz-zi* (art. 41). Nous supposons qu'à cet acte d'entrée en possession de fonds le soldat (*LÚ GIS.KU*) ou le colon doit apposer le sceau sur une tablette en se chargeant des obligations qui y sont imposées. Le sens de cette phrase sera alors : 'et il signe le contrat concernant les fonds du soldat ou du colon'.

Par ces lignes nous espérons avoir éclairci quelques passages obscurs du Code Hittite, document si précieux pour l'étude de la civilisation des hittites. M. Hrozný lui-même a été le premier à lire et à traduire des textes hittites. Il est le fondateur des recherches relatives à la langue et de la civilisation des hittites. Par nos modestes remarques nous rendons hommages à ce savant illustre dont les mérites ne cesseront d'inspirer tous ceux qui s'intéressent aux études hittites.

<sup>13)</sup> Voir F. Sommer, *Die Ahhijawā-Urkunden*, p. 175 suiv., cf. particulièrement le tour *LÚ araš — LÚ araš* l'un — l'autre.

<sup>14)</sup> Cf. A. Goetze, *Neue Bruchstücke*, p. 57 note 2, où est soulignée la difficulté de rendre net ce passage. M. Goetze traduit „er nahm für sich in Anspruch“; il nous semble que notre interprétation est plus claire.

## PHARMACOPÉE ET PARFUMERIE DANS QUELQUES LETTRES DE MARI.

Par Charles F. Jean, Paris.

En marge de la publication *Das Getreide im alten Babylonien*.

**Abréviations.** ARM: *Archives royales de Mari*. — C. TH.: CAMPBELL-THOMPSON, *Assyrian Herbal*. — De: A. DECHAMBRE, Mathias DUVAL et L. LEREBOULOIS, *Dictionnaire usuel des sciences médicales* (2<sup>e</sup> éd.). — HO: HARRIS HOLMA, *Kleine Beiträge zum assyrischen Lexikon*. — Ha: R. F. HARPER, *Assyrian and Babylonian Letters*. — He: Dr HÉRAUD, *Nouveau dictionnaire des plantes médicinales* (6<sup>e</sup> éd.). — J.: C. H. W. JOHNS, *Assyrian Deeds and Documents*. — Je. C. et Je. L.: Charles-F. JEAN, *Contrats de Larsa, et Larsa*. — Kü.: Fried. KÜCHLER, *Beiträge zur Kenntniss der assyr.-babyl. Medizin*. — M.: B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*. — M. Bei: B. MEISSNER, *Beiträge zum assyr. Wörterbuch*. — Na.: Dr A. NARODETZKI, *La médecine végétale illustrée* (105<sup>e</sup> éd.). — T.: Theo BAUER, *Das Inschriftenwerk Assurbanipals*. — U.: A. UNGNAD, *Babylon. Briefe aus Hammurapi Dynastie*.

Notre titre est un peu forcé, car nous n'avons à citer aucune dissertation thérapeutique, ni aucune ordonnance médicale, ni aucun commentaire pharmaceutique ou médical. Nous ne connaissons donc encore de vrais textes médicaux qu'à partir de l'époque assyrienne.<sup>1)</sup> Nous devons en dire autant de la parfumerie. Toutefois, notre titre est suffisamment justifié par les noms de plantes ou autres ingrédients figurant dans les quelques lettres que nous allons publier, car, d'une part, ces plantes et ingrédients sont aromatiques et d'autre part, ils sont utilisés en médecine.

La pharmacopée assyrienne empruntait ses remèdes aux règnes minéral, animal, et surtout au règne végétal,<sup>2)</sup> si bien que le mot *šammu*, « végétal » prit aussi le sens de « drogue » et de « médicament ».

1. « Buis », *šimeššalum*. Dans B. 287, 14, El-asûm (nous pouvons souligner ce nom) demande à Zimri-Lim de lui envoyer, parmi d'autres plantes officinales, du *šimeššalum*. Ce mot paraît être une akkadisation de ŠIM-ŠAL, « espèce de buis ». <sup>3)</sup> Dans J., 1074, Obv., à côté d'autres aromates: 1 sic de ŠIM-ŠAL, l. 5.<sup>4)</sup> Il était rarement employé dans la médecine assyrienne.

<sup>1)</sup> M. notait en 1924 (t. II., 291) que des copies hittites d'originaux babyloniens ne remontent qu'au XIII<sup>e</sup> siècle av. J. C.

<sup>2)</sup> Voir le compte dans C. Th., p. 5.

<sup>3)</sup> Sur ces deux points, voir HO, p. 85—86.

<sup>4)</sup> De même CT, XXIII, 37, Col. IV, 12, et 47, 4. Dans M. Bei—, II, 80, 9—14, parmi d'autres plantes aromatiques on trouve *še-me-ša-al* = ŠIM-ŠAL = *ši-meš-ša-lu-û*.

Un autre « buis », *urkarinum*, paraît n'avoir été recherché que pour son bois.<sup>5)</sup> (Nous savons qu'Aššurnasirpal bâtit un palais en bois *urkarinu*.)<sup>6)</sup>

Aujourd'hui, le « buis » fournit un principe actif, la buxine. On emploie surtout l'écorce de la racine en décoction comme sudorifique et purgatif dans la syphilis et les rhumatismes.<sup>7)</sup>

2. « Cyprès », *šurmênum*. Dans A 179, 7, šunuḫraḫalu demande à Zimri-Lim de l'huile ou onguent de cyprès, *piššat šurmênim*. Le cyprès et le cèdre étaient souvent employés dans la pharmacopée.<sup>8)</sup> Pour guérir un mal qui n'est pas précisé, ou doit lier sur la voûte du ventre et les flancs du malade diverses plantes, entre autres du cyprès.<sup>9)</sup> Le « cyprès des cimetières » figure parmi les 18 ingrédients constituant une « potion pour qui souffre de constipation ». Et il est dit, à la fin de la formule : « Cette composition est un trésor royal ». <sup>10)</sup> Pour calmer certaines crises de la femme au moment de la parturition, on applique à sa vulve un mélange d'eau de vie, de chicorée et de cyprès.<sup>11)</sup> Dans une lettre privée babylonienne de la dynastie amorrite<sup>12)</sup> l'huile de cyprès, *šaman šurmênim*, l. 13, est mentionnée parmi d'autres drogues ou parmi les plantes dont on les fabriquait; par ex., *burašu* « pin », <sup>13)</sup> *baluḫḫu* « galbanum », fêrue érubescence,<sup>14)</sup> *am-ma-lu-ga* « myrobalanum », que la pharmacopée du Moyen Age considé-

<sup>5)</sup> C. TH., 167.

<sup>6)</sup> *Inscript. des chasses*, II, 15.

<sup>7)</sup> Na., p. 740; cf. De., *in verbo*.

<sup>8)</sup> Cf. Kü., K 71 b., II *passim*; III *passim*.

<sup>9)</sup> L. c. 71 b., I, 2 et 10.

<sup>10)</sup> G. CONTENAU, *La médecine en Assyrie et en Babylonie*, p. 184, citant C. TH., *Assyr. medic. Prescriptions for Diseases of the Stomach*.

<sup>11)</sup> M., II, p. 317, KAR, 195 Rev. 24.

<sup>12)</sup> CT, XXIX (1910), Pl. 13.

<sup>13)</sup> L. l. 11d et 24. Ho., p. 60. D'après Kü., 71, I, 51, c'était le cyprès. (Et il ne traduisit pas *šurmênu*, K, 191, II 18). Von SODEN avait traduit par « sandaraque » (résine d'une espèce de thuya) dans ZA, XLIII (1935), 21, l. 29; mais, *ibid.*, p. 260 à propos de *Tod und Leben* de W. EBELING, il rapporte l'opinion de LANDSBERGER, pour qui *burašu* est le « genévrier ». THUREAU-DANGIN n'a pas traduit le mot dans la 8<sup>e</sup> campagne de Sargon, 29, 169. Ho., p. 60, admit pour *burašu* « parfum de cyprès » et pour *šaman šu-ur-man* « huile de cyprès ». Autrefois, V. SCHEIL (*Inscr. de Sal-manasar II*, p. 87) admit le sens de « pin »; mais, RA, XIII, 87 et 88, l. 5, « cyprès ». C. Th., 148 et s., a spécialement étudié cette question et a admis le sens de « pin ». Il a noté que le pin de Ḫana, "in the mountains E. of Baghdad" (p. 152) était particulièrement renommé. (Détails dans C. Th., p. 151.)

<sup>14)</sup> Il a une action antispasmodique et digestive, comme l'*asa foetida*. Aujourd'hui, on l'emploie dans les constipations opiniâtres et les coliques flatulantes des hystériques et des hypocondriaques. Hé., p. 289. — Le *myrobalanum* (de μύρος « onguent » et βάλανος « gland »), désigne indistinctement un certain nombre de fruits provenant de plantes différentes. Ceux des arbres indiens de la famille des Combrétacées sont astringents, à amande douce, huileuse, légèrement purgative. De., *in verbo*.

rait comme drogue indispensable contre la dysenterie, la diarrhée, etc.<sup>15)</sup>

Le bois du cyprès était employé par les architectes. Tiglath-pileser III. parle d'une porte dont les deux vantaux étaient en bois de cèdre et de *cyprès dont le parfum réjouit le cœur*.<sup>16)</sup> Et dans Sargon, il s'agit de palais royaux construits en bois de cyprès.<sup>17)</sup>

L'écorce du cyprès passe pour posséder des propriétés diurétiques.<sup>18)</sup>

3. *Roseau*. Dans B 287, 15 s., El-asûm demande à Zimri-Lim de lui faire porter du roseau aromatique, *gi-dûg, qânum tâbum* ou *damqum*. (L'idéogramme a aussi la valeur *passum*.<sup>19)</sup> *Qânum tâbum* figure dans un texte médical avec la même graphie que dans notre lettre: *gi-dûg-ga*:<sup>20)</sup> on le présente avec d'autres remèdes à ceux qui souffrent d'une inflammation interne. D'après POST,<sup>21)</sup> cette plante n'est indigène ni en Palestine, ni en Syrie. Jérémie, VI, 20, parle de קנה הטיב qu'on offrait à Yahweh et qui venait de loin מֵאֶרֶץ מִדְבָּר. Les LXX ont traduit par αινάμων, le nom d'une substance aromatique qu'on croit être la cannelle, écorce du camellier ou laurier des Indes.

LÖW<sup>22)</sup> admet que le *qânum tâbum* est l'*acorus calamus*, une sorte de roseau, ἄ κορον, dérivé de ὀκη « prunelle », parce que les Grecs attribuaient à cette plante des vertus ophtalmiques.

Voici un de ses emplois thérapeutiques, d'après un texte assyrien:

« Si un homme a des douleurs au cœur, si son estomac est en feu, si sa poitrine est comme déchirée, cet homme souffre de la chaleur du jour . . . . hellébore, salicorne, *acorus calamus*, fenouil(?), gomme d'andropogon, nitre, térébenthine de sapin tu pileras; il boira et il guérira ».<sup>23)</sup>

A ceux qui souffraient de la poitrine et des poumons, on prescrivait une potion composé d'*acorus calamus*, d'*asa foetida*, de thym etc. qu'on avait dû préalablement faire bouillir et refroidir.<sup>24)</sup>

Dans une affection qui était peut-être la constipation, le médecin ordonnait un mélange de cinq plantes: cèdre, cyprès, roseau aromatique,

<sup>15)</sup> H., p. 61, citant LÖW, *Aramäische Pflanzennamen* et HUSEMAN, *Arznei-mittellehre*. Dans un texte rituel en graphie assyrienne publié par ZIMMERN, il y a une trentaine d'années, dans ZA, XXXII (1918—1919), p. 164—184, et qui a pour but d'augmenter les recettes d'un débit de boissons, l'huile de cyprès est prescrite, entre autres choses: *šaman šurmêni ina libbi tu-šal/tu-rak* „sollst du darauf träufeln“ p. 178.

<sup>16)</sup> *Inscr. de Nimrûd*, l. 78.

<sup>17)</sup> *Cylindre*, l. 63, *Fastes*, l. 158.

<sup>18)</sup> De., *in verbo*.

<sup>19)</sup> M., SAI, 1634.

<sup>20)</sup> Kü., 191, II, 15; de même, RA, XIII, 88, I, 6. Dans VS, 36, 7: *giṭa-ba-am*.

<sup>21)</sup> Dans *Diction. of the Bible*, de HASTINGS, t. IV, 213.

<sup>22)</sup> *Geschichte d. Botanik* (1817), 1, 14, cité par C. Th., p. 97.

<sup>23)</sup> Texte de C. Th., *Assyrian Medical Prescriptions for Diseases of the Stomach*, cité par G. CONTENAU, *La médecine en Assyrie et en Babylonie*, p. 184.

<sup>24)</sup> C. Th., dans RA, XXXI (1934), p. 12, ll. 18—24.

*qâna tâba*, *ballukku*,<sup>25)</sup> *myrte*, *haldappânu*; de le faire « cuire », de le filtrer, d'y mêler du miel, de l'huile purifiée, d'étendre une partie de cette mixture sur son corps, et avec le reste de lui donner un clystère.<sup>26)</sup>

Dans *Ex. XXX*, 23—25, il est prescrit à Moïse de composer un « parfum selon l'art du parfumeur », dans lequel il y aura entre autres ingrédients aromatiques mêlés à de l'huile, du roseau odorant בְּשֵׁם בְּשֵׁם [LXX καλάμου εὐώδους]

Le roseau intéressait donc la pharmacopée et la parfumerie.

4. *Myrte*, *asum*. Nous le trouvons dans B 287, 13, parmi d'autres plantes officinales. Quelquefois ce mot est écrit avec le signe du parfum « *reqqum* »:<sup>28)</sup> *šim-gir*<sup>29)</sup> ou *šim az*.<sup>30)</sup> Cet arbrisseau à feuilles et fleurs aromatiques est abondant en Palestine et généralement sur tout le littoral méditerranéen. Le héros du déluge babylonien offre aux dieux, à la fin du cataclysme, « du roseau, du bois de cèdre, du bois de cyprès et du myrte », « dont les dieux aspirent l'agréable parfum » *erêsa tâba*.<sup>31)</sup>

On préparait autrefois une eau distillée aromatique de myrte très renommée sous le nom de *myrtol* qui avait les mêmes qualités que l'essence d'eucalyptus.<sup>32)</sup>

5. *Genévrier*, *tiarum*. Il se présente dans les textes, tantôt avec le déterminatif de *išum*, tantôt avec le déterminatif *šammum*; en sumér.: *erîn-babbar-ra*<sup>33)</sup> « cèdre blanc ». CAMPBELL THOMPSON considère *tiarum* comme une akkadisation de l'arabe *ʿarʿar*, genévrier, *Juniperus*, *Oxycedrus* (L.).

Dans ARM, II, 123, 9, Sumḫu-rabi informe Zimri-Lim que dans une *razzia*, 10 ânes portant du genévrier ont été pris, 10 *immêrûtim ša* <sup>is</sup> *ti-a-ri našû*. On ne dit pas à quoi était destiné ce genévrier. Sur une tablette en très mauvais état, B 130, nous lisons une fois, l. 20: <sup>is</sup> *ti-a-ri*, et deux fois, ll. 21 et 24, nous pouvons aisément restituer [<sup>is</sup> *ti*]-*a-ru* et [<sup>is</sup> *ti*]-*ia-ri*, sans autre précision. À la l. 20, (.....) <sup>is</sup> *ti-a-ri ša* <sup>is</sup> *ban* (<sup>is</sup> *qaštim*) semble

<sup>25)</sup> *Ferula communis*, C. Th., p. III.

<sup>26)</sup> Kü., 191, II. 17—20; 71 b III 28—29.

<sup>27)</sup> Equivalent exact de בְּשֵׁם בְּשֵׁם « huile aromatique » de la *Loi fiscale* de Palmyre II a, 12.

<sup>28)</sup> Pour le sens de *reqqum*, P. JENSEN, KB, VI, I, p. 444 in 10; V. SCHEIL, *Mém. Délég.*, t. XIV, 122.

<sup>29)</sup> Référé dans SAI, 3531.

<sup>30)</sup> Dans la lettre d'El-Amarna citée plus loin. Pour *az* = *asum*, SAI, 2556.

<sup>31)</sup> *Gilgamesh*, XI, 161. Parmi les présents que le roi de Mitanni, Toušratta, envoya à Aménophis III, figurait une urne contenant de l'huile de myrte: 1 *aban ta-pa-tum šaman req az*. KNUDTZON, 25, IV, 54.

<sup>32)</sup> Na., 863.

<sup>33)</sup> CT, XVII, 38, 3.



bien indiquer que le genévrier mentionné à cette ligne était destiné à faire des arcs. *Liaru* a la même étymologie et le même sens que *tiaru*.<sup>34)</sup>

Ašurbanipal mit en place des vantaux de porte en bois de *genévrier* dont le parfum est agréable.<sup>35)</sup>

On ne rencontre ces deux mots ni dans les textes médicaux publiés par KÜCHLER, ni dans les 360 tablettes *fragmentaires* éditées par CAMPBELL THOMPSON. Notons toutefois que les baies du genévrier contiennent une huile volatile et qu'on les emploie en infusion, dans la médecine actuelle, comme diurétique et stomachique. On en fait aussi des fumigations contre les douleurs. Son bois a été préconisé comme sudorifique et anti-syphilitique. Ses feuilles sont purgatives.<sup>36)</sup>

6. Murier. *gišbi-a mes Magan<sup>an-na</sup>*<sup>37)</sup> (qu'il faut lire<sup>38)</sup> *išbi-a musukan-nim*) *ú-š[a-bi-la-šum]* «des (pièces) de bois je lui envoyai». F. DELITZSCH a fait remarquer depuis longtemps (*Ass. Hndw.* 420) que cet arbre était cultivé en Babylonie. Son bois était très utilisé par les menuisiers, particulièrement pour faire des vantaux de portes. Aššurnasirapal bâtit à Kalah un palais avec du *musukannu* et d'autres essences de bois.<sup>39)</sup> Tiglat-pileser se vante d'avoir détruit le parc de *musukannu* qu'Ukîn-zêr cultivait près des murailles de Sapia, sa capitale.<sup>40)</sup> Sennachérib note qu'il reçut comme tribut beaucoup de bois *musukennu*.<sup>41)</sup>

On lit dans un rituel du *kalû* pour couvrir de sa peau la timbale de métal appelée *lilissu* qu'on doit (teindre) de vernis pur les baguettes de *musukennu* et les autres en bois dur pour le *lilissu*.<sup>42)</sup>

Quel était ce bois? D'après Paul HAUPT, c'était l'*acacia nilotica*,<sup>43)</sup> valeur enregistrée par DEIMEL. Ni DELITZSCH,<sup>44)</sup> ni THUREAU-DANGIN<sup>45)</sup> ne traduisirent le mot. CAMPBELL-THOMPSON<sup>46)</sup> admet le sens de « murier », mais sans donner de preuves bien convaincantes; toutefois, il faut convenir que le bois de murier convenait très bien à l'usage des

<sup>34)</sup> C. Th., p. 160 et 166.

<sup>35)</sup> *Cyl. Rassam*, X, 99; T., p. 14; cf. *Prisme C*, I, 70.

<sup>36)</sup> Na., p. 821; He; p. 316.

<sup>37)</sup> JEAN, ARM, II, 47, 11, 5 et 8.

<sup>38)</sup> DEIMEL, *Sum. Lex.*, n° 314, 47. Littéral.: « bois *mes* de Magan ». La localisation de Magan n'a pas encore été fixée avec précision. Cf. ALBRIGHT, dans JAOS, 45, 238 et s. Il se trouverait sur la côte occidentale du golfe Persique. S. N. KRAMER, dans BASOR n° 96 (1944), p. 20, 11.

<sup>39)</sup> *Inscr.* 18 et 21 (éd. LE GAC.)

<sup>40)</sup> *Thontafel*, 1, 24 (éd. ROST.)

<sup>41)</sup> I, 54; *Bell.*, 17.

<sup>42)</sup> THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens*, p. 14, l. 27 et p. 1—2.

<sup>43)</sup> OLZ, 1913, p. 489.

<sup>44)</sup> L. c., (1896).

<sup>45)</sup> RA, l. c., (1920).

<sup>46)</sup> L. c., (1924).

menuisiers et des ébénistes pour sa solidité et sa beauté, et son fruit est utilisable; et, d'autre part, c'est un arbre bien oriental.

Il existe trois espèces de murier: le murier blanc (*Morus alba*, L.) originaire d'Orient et cultivé en grand dans plusieurs contrées de l'Europe, en Chine et au Japon pour ses feuilles, aliment du ver-à-soie; le murier rouge (*Morus rubra* L.) dont le bois jaunâtre et très résistant est de grand usage en Amérique; le murier noir (*M. nigra* L.), espèce asiatique, cultivée dans le midi de l'Europe dès les temps les plus anciens.

Or l'écorce de la racine du murier a été préconisée comme anthelminthique et purgative. « De plus, avec son fruit, les mûres, on fait un sirop légèrement astringent, le sirop de mûres, d'un usage fréquent pour édulcorer les tisanes ou les gargarismes prescrits contre les maux de gorge ».

7. *Huiles*. L'huile était utilisée pour des usages divers: alimentation, pharmacopée, parfumerie, rites religieux ou quasi religieux.

A l'époque sumérienne, une certaine quantité d'huile, de pain et de bière constituait normalement la majeure partie du salaire des journaliers. Dans une lettre, Hammurabi ordonne à «Sin-idinnam d'emballer pour les troupes des vêtements, des chaussures « et de l'huile ».<sup>48)</sup>

Dans la lettre B 287 déjà citée, El-asûm écrit à Zimri-Lim: « j'ai fait de l'huile aromatique ». Dans A 179, 5, Sadumlabua écrit à Zimri-Lim: « Envoie-moi de l'huile aromatique, *šamnam*, *ṭābam* ou *damqam*, avec laquelle je fais des frictions,<sup>49)</sup> de l'huile de cyprès. » Dans ces deux lettres, « huile » est écrit par l'idéogramme *iá* = *šamnum*. Ailleurs, on trouve *iá-giš*, qui est « l'huile végétale », peut-être l'huile d'olives, sauf indication contraire — quoiqu'il soit impossible d'admettre que l'olivier aurait pu être cultivé dans la vallée du Tigre et de l'Euphrate.

Dans une lettre privée de la première dynastie babylonienne, «Sin-idinnam reproche à son correspondant de ne lui avoir pas envoyé de l'huile de cyprès (*šamnam*) *šu-úr-man* pour 10 sicles d'argent, qu'il lui avait promise,<sup>50)</sup> et il lui demande de lui acheter de bonne huile, *šamnam ṭābam* (il s'agit d'huile aromatique, vu l'espèce des huiles demandées), à savoir, *ša*: pour 10 sicles d'argent, de l'huile de *cyprès*; pour 3 sicles d'argent, de l'huile de *myrte*, etc.<sup>51)</sup>

Pharmacopée. A propos des quatre plantes dont parlent nos lettres, nous avons eu à relever plusieurs fois l'usage pharmaceutique d'huiles

<sup>47)</sup> De, p. 1049.

<sup>48)</sup> U, 34, 6.

<sup>49)</sup> Voir plus loin, U., 89.

<sup>50)</sup> U., 227, 6—8.

<sup>51)</sup> L. c., ll. 17—21; cf. 226, 12, 13, 19, 21. A la même époque, à Larsa, dans une liste de fournitures où il y a trois groupes d'essences aromatiques, nous lisons, entre autres choses: «3 *sila* d'huile de première qualité, *iá sag* ». Ch.-F. JEAN, *Contrats de Larsa*, I, 171, 56; et *Larsa*, p. 148.

diverses. Citons encore quelques ordonnances. Un individu se plaint de n'avoir pas de quoi manger, de quoi se vêtir, de quoi frictionner sa jambe avec de l'huile.<sup>52)</sup> L'huile était souvent utilisée avec d'autres remèdes dans les maladies de poitrine et des poumons.<sup>53)</sup> Comme remède contre une piqure de scorpion,<sup>54)</sup> broyer ensemble, puis mélanger avec de l'huile de cèdre divers ingrédients, oindre avec cette huile le malade «et il guérira».<sup>55)</sup>

Un médecin de la Cour ordonne<sup>56)</sup> que, pour guérir le roi d'une fièvre<sup>57)</sup>, on le lave avec de l'huile (végétale), *iá giš*, après avoir accompli les rites religieux,<sup>58)</sup> et « la fièvre cédera ». Qu'on répète deux ou trois fois ce lavage à l'huile, *marḥušu šu ša šamnē 2-šu 3-šu ana šarri bêlia etapaš*. Pour une maladie qui n'est pas précisée<sup>59)</sup> on prescrit au malade, entre autres choses, de « manger des dattes dans de la graisse de porc, *iá saḥ, tuḫud šaḥi*, ou dans de l'huile, *iá giš* ». <sup>60)</sup>

Personne n'ignore, évidemment, que des huiles sont souvent utilisées dans la pharmacopée moderne.<sup>61)</sup>

Usages religieux ou quasi religieux. A l'occasion de la dédicace du nouveau temple de Lagaš, Gudea « aspergea les contrées d'huile de cèdre ».<sup>62)</sup> On oignait d'huile les stèles commémoratives des rois.<sup>63)</sup> Aššurbanipal oignit d'huile, *šamnu lipšuš*, la tablette-inscrite commémorative des rois et offrit des sacrifices.<sup>64)</sup>

Dans un texte d'Asarhaddon, on a l'impression que, dans la circonstance rapportée, l'huile fut employée par lui plutôt comme parfum. Ce roi, après avoir offert des sacrifices aux dieux « fit asseoir les nobles et les gens du peuple » à des banquets, réjouit les cœurs par du vin, et, ajoute-t-il « je versai sur leurs têtes des huiles de première qualité, *šamnu gu-la-a*<sup>65)</sup>

<sup>52)</sup> U., 89, 18: *ú-la ú-la-ba-ak*.

<sup>53)</sup> C. Th., dans RA, XXXI (1934), 1—29.

<sup>54)</sup> Ch. FOSSEY, dans ZA, XIX (1906), p. 175—176.

<sup>55)</sup> Autres cas, V. SCHEIL, RA, XV (1918), 78, ll. 22—24. Etc.

<sup>56)</sup> Ha., 391.

<sup>57)</sup> Le médecin écrit plus loin, que le mal est dans le sang, *mur-šu-um(?) -ma ina šar-ki-ma* Rev. 8.

<sup>58)</sup> *amēl bārū* [...] *ina muḫḫi li-pu-(uš)*, l. 18—19.

<sup>59)</sup> La constipation peut-être, *iktanašu libbišu*. Kü, K 191 II, 10.

<sup>60)</sup> *Ibid.*, l. 11; (cf. 61, I, 27—28 et 37) *iá-giš* est écrit par la forme récente du signe, c'est-à-dire unis (signe *bure*).

<sup>61)</sup> DORVAULT (*L'officine ou guide général de pharmacie pratique*) a consacré aux huiles 16 pages in-8°, p. 539—555.

<sup>62)</sup> *Cyl.* A, XVIII, 28: *kur-kur-ri iá mu-iá-sud-de*, cf. *ibid.*, XX, 19—20; *Cyl.* B, III, 15 (ici, on ne précise pas l'espèce d'huile), Statue F, III, 3: le *temen* avec de l'huile, *ia*, il [...].

<sup>63)</sup> Par ex., Teglath-pileser Ier, VIII, 48: *narí*..., *šamni apšuš*.

<sup>64)</sup> Prisme A, VII, 33 (Theo, p. 6).

<sup>65)</sup> De même, à Larsa (JEAN, *Contr. de L.*, 92, 3 et *Larsa*, p. 212), dans un compte rendu figurent 5 sicles de cette même huile *iá-gu-la*.

*muh-ḥa-šu-nu ušašqi*.<sup>66)</sup> Signalons ici cette métaphore du *Mythe d'Irra*:<sup>67)</sup> « les paroles adressées à Išum lui furent agréables comme la suavité de l'huile.<sup>68)</sup> »

*Parfums*. Les plantes de nos lettres étaient aromatiques et on les utilisait non seulement en médecine — sauf le genévrier — mais aussi en parfumerie.

Tel parfum guérissait la femme en travail d'enfant.<sup>69)</sup> Une ordonnance prescrit à un malade d'attacher à son vêtement divers ingrédients, entre autres, du sel et du parfum de cyprès.<sup>70)</sup>

Pour finir, voici quelques textes relatifs à la parfumerie sacrée et à la parfumerie profane.

*Parfumerie sacrée*. Dans une liste de fournitures,<sup>71)</sup> de Larsa, nous trouvons, Rev. II., 50—53, des plantes aromatiques pour la fête *ma-ka-tum*; des aromates: 5 *silā šim<sup>bi-a</sup>*, pour la fête du mois de Ab (Rev. 55—57). De même, à Larsa encore,<sup>72)</sup> parmi diverses fournitures pour les sacrifices royaux, on signale des plantes aromatiques, entre autres du cyprès, des aromates: 42 *silā šim<sup>bi-a</sup>*. Pour un malade gravement atteint, on va offrir aux dieux comme substitut, un chevreau. Il sera identifié au malade par les rites divers; mais la victime doit être préparée; on doit par exemple, frictionner son intérieur avec des aromates: *libbe<sup>meš</sup> . . . tapašaš-si*.<sup>73)</sup>

*Parfumerie profane*. Dans une liste de fournitures, de Larsa, déjà citée, il y a d'abord des ingrédients divers, puis les plantes aromatiques « pour la maison de la reine, *ana bît šarratim* ». <sup>74)</sup> Sargon, au retour d'une expédition, énumère son butin: « du bois de cèdre et de cyprès et des (plantes ?) aromatiques de toute sorte, dont le parfum est agréable: *ka-la re-eq-ki . . . . ša e-re-šu-nu ta-a-bu*.<sup>75)</sup> Il est vrai qu'il ne dit pas à quel usage elles étaient destinées.

<sup>66)</sup> *Prisme A* 40.

<sup>67)</sup> Col. IV, 7.

<sup>68)</sup> D'après JENSEN, KB, VI, I 381 in 7, *ú-lu šam-ni* correspond à *ulu à šamnu*. On attribue à *ú-lu* le sens de « exubérance » volupté, onctuosité.

<sup>69)</sup> KAR, 195. —

<sup>70)</sup> Ha., 450, 4 et s., trad., M., II, 322.

<sup>71)</sup> Je., C., 71, et L., p. 147—148.

<sup>72)</sup> L. c., 72, 16; et L., p. 220.

<sup>73)</sup> KAR, 245, 20.

<sup>74)</sup> Je., C. 71, 25.

<sup>75)</sup> *Fastes*, I. 143.

## B 28776)

|                                                                                      |                                                         |
|--------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------|
| <i>a-na be-lí-ia</i>                                                                 | A mon seigneur                                          |
| <i>qí-bí-ma</i>                                                                      | dis ceci :                                              |
| <i>um-ma il-a-sú warad-ka-a-ma</i>                                                   | Ainsi parle El-asûm, ton serviteur.                     |
| <i>šamnam tâbam i-na</i><br><i>hu-ur-ši-e<sup>77</sup>)</i>                          | De bonne huile, dans le <i>hu-ur-ši-e<sup>77</sup>)</i> |
| 5 <i>ša šu-ba-at-<sup>d</sup>En-lil<sup>ki</sup></i><br><i>e<sup>78</sup>)-pu-uš</i> | de Šubat- <sup>d</sup> Enlil,                           |
| <i>ù iṣū<sup>hi-a</sup> a-na ru-mu-ki-šu</i>                                         | j'ai fait,                                              |
| <i>i-na qa-ti-ia ma-tu-ú</i>                                                         | et les (essences de) bois <sup>79</sup> )               |
| <i>i-na-an-na ištên<sup>awi</sup> ṣuḥari</i>                                         | (aromatiques) pour le laver                             |
| 10 <i>[a]-na ad-ri<sup>80</sup>) be-lí-ia</i>                                        | (qui sont) à ma disposition ont diminué.                |
| Rev. <i>[at-ta]-ar-da-a[m]</i>                                                       | Maintenant, un <i>ṣuḥarum</i>                           |
| <i>[. .]<sup>is</sup>ur-?-mi-na</i>                                                  | au magasin de mon seigneur                              |
| <i>[. .]<sup>is</sup>[a]-su</i>                                                      | j'envoie                                                |
| <i>[. .] ši-me-ša-lu-ú</i>                                                           | du (bois) . . .                                         |
| 15 <i>[. . .] qanam tâbam</i>                                                        | [ ] du myrte                                            |
| <i>b[e-lí] a-na šu-bat-<sup>d</sup>En-lil<sup>ki</sup></i>                           | [ ] du buis                                             |
| <i>li-ša-bi-lam<sup>81</sup>)</i>                                                    | [ ] du roseau aromatique                                |
| <i>na-ši iṣṣi<sup>hi-a</sup> šu-nu-ti</i>                                            | que mon seigneur à Šubat- <sup>d</sup> Enlil            |
| <i>be-lí a-di šu-ba-at-<sup>d</sup>En-lil<sup>ki</sup></i>                           | me fasse porter.                                        |
| 20 <i>la ka-al-la</i>                                                                | Le porteur de ces (essences de) bois,                   |
|                                                                                      | ô mon seigneur, jusqu'à (ton re-                        |
|                                                                                      | tour à) Šubat- <sup>d</sup> Enlil                       |
|                                                                                      | ne retiens pas.                                         |

<sup>76</sup>) Les sigles des lettres sont provisoires.

<sup>77</sup>) Dans un texte d'Adad-nirâri I, KAH, II, 34, l. 17, on lit à *hu-ru-uš dIštar*; et, au Rev., l. 6: *ša bît hu-ru-uš dIštar*, ce qui paraît bien indiquer que les deux expressions sont synonymes. Or la l. 18 paraît donner *al-tam-mu (aštammu)* comme équivalent de *huruš*, et *huruš* serait, d'après E. WEIDNER (AOB, I, p. 91 n. 2), un terme moins grossier que *aštammu* « bordel » pour exprimer la même idée. D'autre part, dans KAV, 42 Rev. I 22—25, cité *ibid.* par WEIDNER, *bît hurše* est un local dans lequel se trouvent des images cultuelles. Enfin, dans le même KAV Rev. 19, *bît hurše* paraît être un équivalent de *bît nap-ta-ni*, une sorte de réfectoire, Speisehaus. On corrigera notre trad. de RES, 1938, p. 131. Cette tablette était difficile à déchiffrer à cause d'incrustations calcaires. Nous avons pu la nettoyer complètement. Nous entendons autrement l'ensemble du texte.

<sup>78</sup>) Le texte porte *i-*, qui doit être une faute.

<sup>79</sup>) Au pluriel; donc « morceaux de bois ». Peut-être s'agit-il de plusieurs espèces de bois.

<sup>80</sup>) Le signe *ad* est très nettement écrit et bien conservé; mais le scribe n'a-t-il pas commis un lapsus et écrit *-ri* au lieu de *-er* (voir notes 67 et 70)? Dans nos lettres *še* est souvent écrit comme *ad*.

<sup>81</sup>) Lapsus du scribe: *-šu*, au lieu de *-lam*.



5  
 10 Tr.  
 Rev.  
 15  
 20

## A 179

|                                          |                                              |
|------------------------------------------|----------------------------------------------|
| <i>a-na šu-nu-uḫ-ra-ḫa-lu</i>            | A Šunuhrahalu                                |
| <i>qí-bí-ma</i>                          | dis ceci :                                   |
| <i>um-ma ša-du-um-la-bu-a-ma</i>         | Ainsi parle Šadumlabua.                      |
| <i>ša-al-ma-ku šu-lum-ka</i>             | Je me porte bien. Ton état<br>de bonne santé |
| 5 <i>a-na še-ri-ia šu-up-ra-am</i>       | écris-moi.                                   |
| <i>ša-ni-tam šamnam tâbam ša</i>         | Autre chose. De bonne huile dont             |
| <i>ap-ta-aš-ša-šu</i>                    | je fais des frictions,                       |
| <i>piššat<sup>82</sup>) šu-úr-mé-nim</i> | essence de cyprès,                           |
| Rev. <i>šu-bi-lam</i>                    | envoie-moi ;                                 |
| <i>ù at-ta a-na mi-im-ma</i>             | et toi n'importe quel                        |
| 10 <i>e-[r]e-eš-ti-ka-ma</i>             | (objet de) ton désir                         |
| <i>šu-up-ra-am-ma</i>                    | écris-moi ; je te (le) ferai porter.         |
| <i>lu-ša-bi-la-ak-kum</i>                |                                              |

## B 130

Lettre de Šidqu-Lanasi à Zimri-Lim.

## Revers

|                                                     |                                       |
|-----------------------------------------------------|---------------------------------------|
| .... <i>isti-ia-ri ša</i> <sup>giš</sup> <i>ban</i> | ..... du (bois de) genévrier pour arc |
| 5 .... <i>isti]-ia-ru i-ba-a-aš-šu-ú</i>            | ..... du (bois de) genévrier          |
| .... <i>ma-ḫ]i-ir-šu-nu-ti</i>                      | ..... il les reçoit. Maintenant       |
| <i>i-na-an-na</i>                                   |                                       |
| .... <i>isti-i]a-ri I Da-ri-ia (?)</i>              | ..... du (bois de) genévrier          |
|                                                     | <sup>I</sup> <i>Da-ri-ia (?)</i>      |
| ..... <i>k]a . di . na . kam</i>                    | ..... ? on m'apportera.               |
| <i>ub-ba-lu-ni</i>                                  |                                       |

<sup>82</sup>) *iá-ba* = *šamnum* + *ḫuṣabum(?)* : huile + rameau avec fruits mûrs. On traduit communément par « onguent ». Il s'agit d'un liquide extrait, distillé, d'une essence ou huile. Voir, ci-dessus, § 2.



## DIE HERKUNFT DES BIBLISCHEN STADTNAMENS „*Nin<sup>e</sup>we*“.

Von *Józef Jelito*, Katowice.

Die hebräische Bezeichnung der Stadt Niniwe lautet in den Schriften des Alten Testaments „*Nin<sup>e</sup>we*“, נִינְוֶה in griechischer Umschrift (LXX u. N. T.) Νινευή. In den assyrischen Urkunden und im Kodeks des babylonischen Königs Hammurabi (IV 60) ca. 1900 v. Chr., zu dessen Reich die Stadt N. damals gehörte, heißt die Stadt: *Ni-nu-a*. Daneben erscheint in den Inschriften der altassyrischen Könige die Namensform: *Ni-na-a*.<sup>1)</sup> Weiteres Material zur Schreibweise der Bezeichnung der Stadt N. bieten uns die el-Amarna-Briefe aus dem 14. Jahrhundert v. Chr., ferner die Boghazköi-Urkunden aus Kleinasien sowie die im Jahre 1933 in Tell Ḫariri, der alten am Euphrat gelegenen Stadt Mari, gefundenen Tontafeln.<sup>2)</sup>

In dem in nichtsemitischem Idiom abgefaßten Briefe des Mitanni-Königs Tušratta (ca. 1400 v. Chr.), zu dessen Herrschaftsbereich damals die Stadt N. gehörte, finden wir die Schreibform: *ni-i-nu-a-a-wa*, also das schon bekannte *ni-nu-a*, woran noch die Endung *-wa* angefügt ist.<sup>3)</sup> In einem anderen, in akkadischer Sprache geschriebenen Briefe, der von demselben Tušratta stammt, wird dieselbe Stadt mit *ni-i-na-a* bezeichnet (Kn. 23, 13). Auch hier sind also beide Schreibweisen vertreten: *ni-i-nu-a* und *ni-i-na-a*, neu ist nur die nichtsemitische Endung *-wa*.

Nicht-Semiten waren auch die Hethiter, die zu Beginn des 2. Jahrtausends v. Chr. in Kleinasien eingedrungen waren und hier ein großes Staatswesen gegründet hatten. Ihre Hauptstadt wurde später Ḫattuša, in der Nähe des heutigen Boghazköi. In den hier aufgefundenen Urkunden begegnen wir den Stadtnamen: *ne-nu-wa* und *ni-nu-wa*. Auch hier finden wir die im Mitanni-Brief geprägte Form mit der Endung *-wa*.<sup>4)</sup>

Aus den hethitischen Urkunden erfahren wir auch manches über verschiedene Sprachen, die im Kult des Ḫatti-Staates vertreten waren. Unter

<sup>1)</sup> Z. B. Salmanassar I. (1280—1261) in *Altoriental. Bibliothek* 1926, Nr. XXI 10.

<sup>2)</sup> A. Parrot, *Une ville perdue* — Paris 1936.

<sup>3)</sup> Kn. 24 III 98. — O. Schroeder, *Die Tontafeln von El-Amarna*, VAT Nr. 200.

<sup>4)</sup> KUB VI Nr. 45 Vs I 53 u. VAT 7456 I 53. — cf. J. Friedrich, *Staatsverträge des Ḫatti-Reiches* in *MVAG* t. 34, p. 14, 78, 112. — A. Götze, *Hethiter, Churriter und Assyrier*, 1936, p. 43 ff.

diesen wird auch die churritische Sprache genannt. Einer der Texte enthält die Schreibweise *ni-nu-wa-wa*, in einem anderen lesen wir *ni-nu-wa-wi*. Das angehängte *-wa* bzw. *-wi* an die Form *ninuwa* erklärt E. Forrer als Genitivendung in der churritischen Sprache.<sup>5)</sup>

Ähnlich wie in den hethitischen und churritischen Urkunden lautet der Stadtname in einem aus Mari stammenden Brief: *ni-nu-wa-a*.<sup>6)</sup> So schreibt der assyrische Herrscher Šamši-Adad I. an seinen Sohn Jasmah-Adad. Das an die Form *ni-nu-wa* angefügte *-a* soll wohl die Aussprache *-wa* sichern,

da das entsprechende Keilschriftzeichen  in der altbabylonischen Schrift auch den Silbenwert *pi* hat. Šamši-Adad I. lebte in der Epoche Hammurabis.<sup>7)</sup>

Aus der oben gebotenen Zusammenstellung der Bezeichnungen der Stadt N. in keilinschriftlicher Schreibweise, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch macht, geht hervor, daß die ältere Schreibweise *Ni-nu-a* war, daneben bestand eine wohl verkürzte, volkstümliche Form *Ni-na-a*. Wohl unter dem Einfluß der Mitanni- bzw. Churriter-Sprache entstand die Schreibweise: *Ni-i-nu-a-a-wa*, in hethitischen Urkunden: *Ni-nu-wa*, *Ne-nu-wa* und im Mari-Brief *Ni-nu-wa-a*. Diese letzten Schreibformen haben das charakteristische *-wa* am Ende.

Vergleicht man damit die hebräische Schreibweise *Ninewe*, so wird man gewahr, daß sie viel Ähnlichkeit hat mit der hethitisch-churritischen Schreibform. Wir haben in der hebräischen Form die Silbe *ni-*, die wir in fast sämtlichen Keilschriftbezeichnungen wiederfinden. Ferner taucht der Endlaut *-w* auf, der wahrscheinlich nach hebräischem Sprachgesetz aus dem keilschriftlichen *-wa* in *-we* umgewandelt wurde. Ähnliche Endformen haben wir im Hebräischen auch sonst, z. B. in der Stadtbezeichnung כַּלְנֶה (*Kalne*). Die mittlere Silbe, da enttont, wurde verkürzt zu *-ne* ähnlich wie in dem Stadtnamen כַּרְכַּמִּישׁ (*Karkemiš*) aus keilschriftlichem *Kar-k/ga-miš*.

Bei der Ermittlung der Herkunft der hebräischen Schreibweise müssen wir erwägen, daß die Bevölkerung Syriens-Palästinas schon in der biblischen Patriarchenzeit sich nicht nur aus semitischen, sondern auch aus nichtsemitischen Volkselementen zusammensetzte, zu denen auch die *Churriter* gehörten. Das bestätigen nicht nur die biblischen, sondern auch die nichtbiblischen Urkunden wie die el-Amarna-Tafeln, ferner die auch in Palästina (Ta'anek) und Syrien (Ras Šamra) gefundenen Urkunden.<sup>8)</sup>

<sup>5)</sup> Bo. 4178 Rs 5. — ZA t. 44, p. 81. — Bo. 2760 Vs 9. — ZDMG, t. 76, p. 226.

<sup>6)</sup> Diese Schreibform fehlt im Artikel O. Schroeders ZAW, t. 35, p. 246 f., da sie ihm im Jahre 1915 noch nicht bekannt sein konnte.

<sup>7)</sup> Revue d'Assyriologie, t. 34, p. 136.

<sup>8)</sup> Alt in AO, t. 34, p. 12. — Gustavs in ZDPV, t. 50. — Virolleaud, la légende phénicienne 1936, p. 78. — B. Maisler, Untersuchungen zur alten Geschichte u. Ethnographie Syriens u. Palästinas, t. 1, p. 33 ff.

Eine konkrete Bestätigung dafür, daß auch im südlichen Palästina es eine, wenn auch dünne, Volksschicht churritischer Abstammung gab, hätten wir im Namen des Machthabers von Jerusalem in der el-Amarna-Periode: *ARAD-ḪIBA.Ḫiba*, bzw. *Ḫepit* ist eine bei den Churritern besonders verehrte Göttin, was auch die Namen der Mitanni-Prinzessinnen *Giluḫepa* und *Taduḫepa* bezeugen. Es läßt sich jedoch auf Grund des bisher gebotenen Materials nicht beweisen, daß auch hethitische Volkselemente in Palästina ansäßig gewesen wären, wie der Bearbeiter der biblischen Patriarchen-zählungen es nahelegt (Gen. 23, 3. 7. 10).

Für die Ansicht, daß die churritische bzw. hethitische und biblische Schreibweise *Ninuwa*, bzw. *Nin<sup>e</sup>we* jüngeren Ursprungs ist als die Form *Ninua*, spräche auch der folgende Tatbestand: Die in Nuzi (südlich vom heutigen Kirkuk und südöstlich von Niniwe gelegen) gefundenen Urkunden bieten eine große Anzahl von Namen auf *-wa* wie *Agawa*, *Adirwa*, *Našwa* (Personennamen), *Tašeniwa*, *Miniawa* (Stadtnamen),<sup>10)</sup> die auf churritische Herkunft hinweisen. Jedoch viel ältere aus derselben Ortschaft stammende Urkunden, etwa aus der Zeit um 2600 v. Chr., der Epoche der Dynastie der semitischen Akkader, weisen keine churritischen Namen auf.<sup>11)</sup> Daß schon der assyrische König Šamši-Adad (19. Jahrh.) die churritische Form in seinem oben zitierten Briefe in Anwendung bringt, zeigt, wie frühzeitig sich dieselbe im Euphratgebiet (Mari) bei der dortigen Bevölkerung eingebürgert hat. In Anbetracht dessen dürfte nichts im Wege stehen, einen ebenso frühen Termin für die churritische Beeinflussung des biblischen Stadtnamens *Nin<sup>e</sup>we* anzunehmen.

<sup>9)</sup> Götze in Kulturgeschichte des Alten Orients — Kleinasien 1933, p. 129.

<sup>10)</sup> Gadd in RA, t. 23, p. 60 ff.

<sup>11)</sup> Meek, Excavations at Nuzi nach ZA, t. 43, p. 338. — Vgl. jedoch F. Thureau-Dangin in RA t. 9 p. 4.

# UN RITE SUMÉRIEN DE FÉCONDITÉ: LE MARIAGE DU DIEU NIN-ĜIR-SU ET DE LA DÉESSE BA-BA.

Par *Raymond Jestin*, Paris.

*Les Cylindres de Gu-de-a* constituent un des monuments les plus importants de la littérature sumérienne connue, par l'étendue, la langue et la nature du récit. Une foule d'observations grammaticales des plus précieuses pour l'établissement des règles de la phonétique, de la morphologie et de la syntaxe à une époque brillante de la langue et de la culture sumériennes a été tirée de leur contenu; voici près de cinquante ans déjà que la première traduction complète des deux cylindres a été donnée par le regretté François Thureau-Dangin<sup>1)</sup> et depuis, bien d'autres essais, plus fragmentaires et dûs à divers chercheurs, ont paru, en particulier sur le Cylindre A.<sup>2)</sup> Car le Cylindre B n'a pas provoqué chez les traducteurs le même zèle que l'autre; il est plus court et son contenu est moins divers, moins riche en faits et en épisodes; cependant, ce texte mérite, lui aussi, toute l'attention. Je voudrais ici examiner deux passages décrivant des cérémonies où l'on voit le dieu Nin-Ĝir-Su, grand dieu de la ville de Lagaš où régnait Gu-de-a, et sa parèdre, la déesse Ba-Ba,<sup>3)</sup> s'unir dans le temple et provoquer par leur union l'apparition de l'abondance pour la ville. Il s'agit donc d'un cas de mariage divin et de rite de fertilisation de la terre.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions* 1901; *Zeitschrift für Assyriologie* XVI, XVII, XVIII sous le titre « Les Cylindres de Goudéa »; *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad* (1905) que *Friedrich Delitzsch* appelle « bewunderungswürdiger Werk » (*Grundz. d. sum. Gramm.* VI).

<sup>2)</sup> Il suffit de citer le principal de ces travaux; *Der Gudea Zylinder A* par le P. *Maurus Witzel* (1922). La nature exacte des opérations mentionnées dans les colonnes 20, 27—21; 12 (la construction des sept étages du temple) y a été définie pour la première fois.

<sup>3)</sup> On lisait ce nom Ba-ú jusqu'à ces dernières années. Je ne pense pas, du reste, que la notation Ba - ba soit beaucoup plus satisfaisante et que le phonème ba dans Ba - ba représente une valeur phonétique exacte. Ce son ba du signe ū n'équivalait certainement pas à celui du signe ba de la première syllabe du nom divin.

<sup>4)</sup> Dans une étude intitulée *The Sacred Marriage in early Time in Mesopotamia*, *Mme E.-D. Van Buren* a signalé les passages en question en différents endroits de son exposé, mais sans leur consacrer un commentaire spécial que n'appelait nullement, d'ailleurs, la forme de cet exposé, ni en donner la traduction; F. *Thureau-Dangin* n'a pu en 1905 serrer le texte d'assez près et n'en a donné aucun commentaire.

Le premier passage à examiner est *Cyl. B. 4*, 23 ss. Dans ce qui précède, il est dit que le P A - T E - S I de Lagaš, Gu-de-a, construisant un temple pour le dieu Nin-ġir-su et sur l'ordre de celui-ci, a reçu dans ses travaux l'aide de plusieurs divinités qui finalement purifient le sanctuaire. Nuit et jour, dans la ville, des prières et des oraisons ont lieu cependant qu'aux alentours se manifestent déjà les bons effets de l'oeuvre sainte puisque les troupeaux se couchent en paix dans les pâturages, les lions sanguinaires s'étant laissé aller à un « doux sommeil ». Alors, quand le jour

<sup>23</sup> Z A L . T I n í ġ - u d - z a l - l a - k e <sub>4</sub> l u g a l - b i m u - u m - ġ á - e marqué fut venu,

5 <sup>1</sup> u r - s a g <sup>d</sup> N i n - ġ i r - s u é - a m i - n i - t u r <sub>5</sub> - t u r <sub>5</sub> (1) <sup>2</sup> é - a l u g a l - b i i m - m a - g i n <sup>3</sup> ġ u - r í - i n a m - š è i ġ i - í l - í l - d a m <sup>4</sup> u r - s a ġ é - a - n a t u r <sub>5</sub> - t u r <sub>5</sub> - d a - n i <sup>5</sup> u d X (2) - š è k a - ġ á - ġ a r - à m <sup>d</sup> N i n - ġ i r - s u é - n a m u - g i n - g i n <sup>7</sup> è š - a [ b ] - z u e z e n g a l - l a - à m <sup>8</sup> l u g a l [                      ] - t a n a m - t a - g i n <sup>9</sup> <sup>d</sup> U t u k i - L a g a š <sup>k1</sup> - e è - à m <sup>10</sup> <sup>d</sup> B a - b a <sub>6</sub> á - ġ í g - n i - š è g i n - a - n i <sup>11</sup> m í z i d é - a n i - š è š u ġ á - ġ á - d a m <sup>12</sup> á - n à d - d a - k a - n a t u r <sub>5</sub> - r a - n i <sup>13</sup> <sup>d</sup> I d i g n a a - ù - b a ġ á - ġ a r - à m <sup>14</sup> d a - d a l <sup>x</sup> - n a - k a K U - a - n i <sup>15</sup> n i n d u m u - a n - k u g - g a ġ i š - S A R n i s i g - g a d u ġ í l - l a - à m <sup>16</sup> U t u è - à m n a m - [ t ] a r - r a - à m <sup>17</sup> B a - [ b ] <sub>a6</sub> d a - ġ í g - n a t u r <sub>5</sub> - r a - à m <sup>18</sup> k i L a g a š <sup>k1</sup> ġ é - ġ á l - l a - à m :

«...<sup>23</sup> A la (première) lueur du matin, son Roi (2') vint,<sup>5</sup> 5 <sup>1</sup> le Héros, le dieu Nin-ġir-su dans le temple pénètre, <sup>2</sup> dans le temple son Roi<sup>6</sup>) vint. <sup>3</sup> Les... vers des taureaux sauvages levaient (alors) les yeux; <sup>4</sup> le Héros dans son temple est entré. <sup>5</sup> Vers une tempête... grondant <sup>6</sup> le dieu Nin-ġir-su dans son temple vint; <sup>7</sup> la demeure de l'Ab-zu en fête mettant, <sup>8</sup> le Roi (venant) du [                      ]<sup>7</sup>) (dans le temple) vint. <sup>9</sup> Lorsque le soleil sur Lagaš brilla, <sup>10</sup> la déesse Ba-ba à son côté protecteur alla, <sup>11</sup> comme une femme fidèle à (ce qui concerne) sa maison mettant la main, <sup>12</sup> sur le côté de sa couche elle se plaça. <sup>13</sup> Comme le Tigre dans ses hautes eaux était<sup>14</sup>,

<sup>1</sup>) Comme je l'ai indiqué dans l'avant-propos du tome I de mon *Verbe sumérien* (p. 4), je préfère transcrire les racines sans tenir compte des cas de chute de la consonne finale.

<sup>2</sup>) REC 531, « son Roi », le Roi du temple, le dieu Nin-ġir-su.

<sup>5</sup>) Cf. SL 233, 2. — m u - u m - ġ á - e; cette forme verbale offre un exemple de mimation du préfixe, ce qui est rare comparativement aux nunations (m u - u n -, etc.) et bibations (b a - a b -, etc.).

<sup>6</sup>) é - a l u g a l - b i forme peut-être un génitif emphatique rectum-regens avec pronom résomptif: « du temple son Roi »; l'infixe locatif - m a - du complexe verbal suffit d'ailleurs à marquer l'idée locative. De toute façon, le sens demeure le même: « le Roi du temple y vint ».

<sup>7</sup>) Mouvement indiqué par la postposition et l'infixe - t a - .

à son côté vaste<sup>8)</sup> elle demeura. <sup>15</sup> La Dame fille du ciel pur, comme une qui dans un beau jardin un vase porte, <sup>16</sup> comme le soleil levant, comme (celui? celle?) qui fixe les destins, <sup>17</sup> la déesse Ba-ba à son côté protecteur pénétra. <sup>18</sup> (Et) Lagaš fut dans l'abondance ».

Il s'agit visiblement là d'une cérémonie où les statues des deux divinités en question portées par les prêtres devaient subir une série de déplacements minutieusement réglés. On peut essayer d'esquisser les phases du mariage divin comme suit : La statue du dieu Nin-ĝir-su est portée dans le temple au petit jour ; il est probable que cet acte se décomposait en plusieurs allées et venues rituelles à en juger par la façon dont il est décrit : on l'énonce trois fois de suite en des termes différents (4, 23—5, 2) et deux des racines verbales qui l'expriment sont redoublées ce qui, surtout dans des verbes comme « aller », « venir », donne un sens fréquentatif, itératif, « vint » ou « entra » (à plusieurs reprises). La ligne 5, 3 se rapporte à un détail dont on trouve mention dans le *Cylindre A*, 25 5—6 sous cette forme : k á k i - l u g a l - t u r <sub>5</sub> - b i - t a ġ u - r í - i n a m - š è i ġ i - í l - í l - d a m :

« Sur la porte par laquelle le Roi entre<sup>9)</sup> les...<sup>10)</sup> levaient les yeux vers des taureaux sauvages ». Pendant l'entrée du dieu ou plutôt pendant les allées et venues rituelles de cette cérémonie de l'entrée, les ġ u - r í - i n figurés sur la porte réservée à cette entrée solennelle se trouvaient, du fait de la position de la porte ouverte, placés dans une direction telle que leurs yeux fixaient des effigies de taureaux sauvages. Le nom du taureau

<sup>8)</sup> da - d a l - n i forme une expression parallèle à á - ġ í g - n i de la l. 10. ġ í « ombre », ici : « côté donnant son) ombre » i. e., « sa protection » ; á a le sens « côté » également ; cf. *St. d. Vaut.*, F, 5, 21 : d a - t u g - e, 6, 1 : á - t u g - e « Macht-haber » ; d a l (PI) signifie « vaste », « étendu » avec un sens figuré de « majestueux », « puissant » etc. Il doit se rattacher à la racine d a l (RI) « être loin », « être éloigné » ; cf. la racine sud qui possède les mêmes sens que d a l « être loin » etc. et que d a l « être vaste » et « être puissant », etc. au propre et au figuré, spatialement et temporellement (cf. *Sum. Glos.*, 132, I d a l, 155, II t á l, 249, I sud (vgl. I p e š, II t a l u. a.)). La différence qui existe entre á - ġ í g et d a - d a l est qu'il n'est pas possible de voir dans d a l un adjectif comme dans ġ í g à cause du - a qui suit le pronom possessif et qui ne peut être que le - a du génitif puisqu'il est suivi du - a du locatif : d a - d a l - ( a - ) n i - a ( - k ) - a ; il faut y voir un substantif « étendue », c'est à dire « majesté », « grandeur », etc. Cet emploi substantivé est connu sous forme de nom verbal dans les expressions des textes économiques i t i / m u - a d a l - d a m (*SL* 383, 7). Remarquer aussi que le parallélisme entre á - ġ í g - n i - š è et d a - d a l - n a - k a est accentué par le fait que tous deux sont construits avec le nom verbal suivi par le pronom possessif.

<sup>9)</sup> Litt. « ... porte-lieu-du-Roi-entrer ». -ta « sur » mais avec idée ablativ « de », « hors de » correspondant à l'idée directive exprimée par - š è dans a m - š è « de (la porte) vers (les taureaux) ».

<sup>10)</sup> L'opinion du P. M. Witzel sur la nature des animaux appelés ġ u - r í - i n où il voit des « Heuschrecke » (*K. St.* 2, p. 96), ne me paraît pas conforme à la réalité ; il ne pouvait s'agir ici que de quelque fauve ou dragon d'aspect plus imposant que celui d'une sauterelle.

sauvage, a m, constitue une des épithètes assez communément appliquées aux dieux. La figure de cet animal est-elle ici en relation avec le dieu Nín-gir-su et, par voie d'analogie, celle de *g u - r í - i n* avec la déesse Ba-ba, et leur confrontation, lorsque s'ouvre la porte consacrée, constitue-t-elle un premier symbole dans la cérémonie de l'union divine? Je ne puis que poser la question.

Quoiqu'il en soit, il est dit ensuite, pour la quatrième fois, que « le Héros dans son temple est entré ». C'est le nom verbal qui est employé et sous forme redoublée avec l'élément -d- du présent-futur, ce qui revient à dire: (ainsi) l'« aller-aller » (allée et venue) s'accomplit-il (le -d- apportant la notion de chose intensément perçue, donc, en général, en cours d'accomplissement, mais possiblement aussi, à peine accomplie et qui s'accomplira encore).

La ligne 5 est plus obscure. La nature de la « tempête » dont il est question est d'autant plus difficile à se représenter que le signe par lequel se traduit l'épithète qui lui est appliquée n'est pas identifié. On peut supposer qu'il s'agit d'une musique éclatant soudain à un certain moment, probablement lorsque la statue du dieu était pour de bon introduite dans le temple, entrée réelle qui serait exprimée par la cinquième mention « ... dans son temple vint », cette entrée réelle serait reprise dans la sixième mention (l. 8) où il est dit qu'elle met en fête la demeure de l'Abzu, ce qui tend à confirmer l'hypothèse de la musique et des chants saluant la venue du dieu.

On passe ensuite aux détails de la cérémonie qui suit l'entrée du Roi; on peut remarquer tout d'abord que le moment où elle commence: « lorsque le soleil sur Lagaš brilla », montre aussi que cette entrée commencée à la première lueur du jour durait un certain temps, avec ses diverses phases. On procède donc maintenant aux rites de l'union divine: on place la déesse auprès du dieu sur la couche préparée à cet effet. Pour avoir plus de détails sur cette couche de nature très particulière, il faut se reporter maintenant à un autre passage du *Cylindre B*, 16, 19, où, à la suite de la description de diverses parties du temple, il est dit: 16, 19: *n à d - b i k i - n à d - a g u b - b a - b i* <sup>20</sup> *t ù r k i - n à d - b a d ù g - ġ a r - r a - à m* 17, <sup>1</sup> *bar k u g ú z a - ġ i n b a - r a - g a - b a* <sup>2</sup> *a m a* <sup>4</sup> *B a - b a* <sub>6</sub> *e n N i n - ġ í r - s u - d a* <sup>3</sup> *k i - n à d m u - d a - a b - d ù g - ġ i*: « <sup>19</sup> Son<sup>11</sup>) lit dans la chambre à coucher placé <sup>20</sup> (était) l'étable qui dans la chambre à coucher est douce.<sup>12</sup>) 17. <sup>1</sup> Sur la couche pure d'où l'herbe brillante

<sup>11</sup>) Le possessif neutre -b: renvoie au temple dont on passe en revue les différentes parties.

<sup>12</sup>) Litt.: « l'étable dans sa chambre à coucher étant douce » (v. fin note), le possessif -b i dans *k i - n à d - b a < - b i - a* renvoyant aussi plus probablement au temple qu'à *t ù r* « l'étable ».

avait été enlevée,<sup>13)</sup> 2 la Mère, la déesse Ba-ba, avec le Seigneur, le dieu Nin-ġir-su, 3 s'étendit. »<sup>14)</sup>

Il s'agit donc de cette « étable » dont on retrouvé du reste mention en divers textes à propos de certaines divinités, ainsi par exemple, pour s'en tenir aux *Cylindres*, dans *Cyl. A*, 19, 18: á b -<sup>d</sup> N a n n a t ù r - b a [š ú - š ú ?] - d a m : « comme la Vache du dieu Nanna » (sa déesse parèdre, le dieu de la lune étant souvent comparé à un taureau à cause des cornes que figure le croissant lunaire: a m a r b à n - d a a n - n a « taurillon puissant du ciel<sup>15)</sup> dans son étable se couchant ». La couche était donc revêtue d'« herbe brillante » qu'on enlevait cependant quand les divinités se couchaient (peut-être y avait-il d'autres herbes dessous?) en correspondance avec ce symbolisme de l'étable des déesses appelées « Vaches ». Le *Cyl. B* nous fournit aussi une attestation de cette appellation, malheureusement appliquée à une déesse dont le nom n'a pas été conservé à cause d'une lacune importante dans le texte (peut-être s'agit-il de Nanše?); voici ce que contient ce passage: á b z i d - d è m í b a - t u d - d a m e m e z z i d k i - L a g a š<sup>k1</sup> è - a <sup>d</sup> N i n - ġ i r - s u - k a m e : « La Vache sainte qu'une femme a enfantée<sup>16)</sup> je suis, l'héroïne sainte, (celle) de Nin-ġir-su qui fait resplendir Lagaš<sup>17)</sup> je suis ».

<sup>13)</sup> b a - r a - g a - b a : complexe verbal formé du préfixe indéfini passif b a - + infixe ablatif - r a - seul élément représentant dans la proposition relative le mouvement « (hors) de » +  $\sqrt{ga}$  « enlever » + pronom possessif neutre collectif - b i indiquant la personne verbale et renvoyant au sujet indéterminé « on » (collectif) ou à ú « herbe » (neutre) + a qui est la postposition du locatif s'appliquant à b a r k u g . Le - a du relatif qui devrait se trouver entre la racine verbale et le pronom - b i manque dans la graphie, peut-être parce que g a se termine par la voyelle a quoique une telle contraction soit anormale / cf. cependant un cas comme Vase de L u g a l - z a g - g i - s i , 1, 36 ss.: u d . . . . . e - n a - s u m - m a - a ( s u m - a - a ) . . . . . e - n i - s i g<sub>10</sub> - g a - a ( - s i g<sub>10</sub> - a - a ) . . . . . g ú . e - n a - ġ a r - r a - a ( - ġ a r - a - a ) ( - a relatif + - a correspondant à u d ) mais dans la même relation double s i - e - n a - s á - a (contrairement par ex. à ġ é - n a - b i - a - k a ) - a conjonctif se rattachant à ġ é + - a postposition = « (le jour) où » (SAK 54, l. s.). Cette absorption de la postposition - a par la voyelle finale d'une racine est normale quand il s'agit du génitif ( d u m u - s a n g a par opposition à d u m u - l u g a l - l a finale consonantique) mais non quand il s'agit du locatif ou du relatif, surtout quand il ne se trouve qu'un seul - a à exprimer, comme dans b a - r a - g a - b i - a , dépourvu dès lors de tout indice - a (contrairement à s i - e - n a - s á - a qui en possède toujours un). On peut aussi penser à une omission de - a dans b a - r a - g a [ - a ] - b a de la part du scribe.

<sup>14)</sup> Le verbe composé k i - n à d . . . . . d ù g qui signifie littéralement « rendre douce la place du coucher » implique à n'en pas douter, un sens sexuel concret très visible dans les passages où il est employé et qui concernait le ἱερὸς γάμος. — cf. aussi SRT n° 1, cf. V. U. 32, 55; n° 36, 11, 18, 49.

<sup>15)</sup> SAK 188, h, 2.

<sup>16)</sup> Ou « qui (comme) une femme a été enfantée »?

<sup>17)</sup> Litt. « la Lagaš illuminant de Nin-ġir-su » nom verbal en fonction de nomen regens placé normalement avant son rectum et gouvernant k i - L a g a š<sup>k1</sup>, régime direct, placé devant, ce qui est normal également cf. k u r - g ú - ġ a r - ġ a r <sup>d</sup> N i n -



Ainsi donc la déesse Ba-ba, elle aussi, avait pour couche nuptiale une litière d'étable symbolique. On a vu que c'est au moment où le soleil brillait au-dessus de la ville que la déesse était placée à côté du dieu. Le texte ajoute que Ba-ba demeure auprès de Nin-ġir-su quand le Tigre se trouve dans ses hautes eaux. Cette circonstance était certainement considérée comme favorable à la fécondité que l'union divine devait procurer à la ville de Lagaš. Les eaux étaient le véhicule de l'abondance et les textes qui font mention des eaux bienfaisantes sont nombreux; pour ne citer qu'un exemple, le Cyl. A, 11 10 ss. porte: « Avec l'établissement des fondations de mon temple, l'abondance certes viendra. Les grands champs te produiront (des récoltes), les canaux (avec leurs) levées de terre t'élèveront leur niveau, des crevasses d'où l'eau ne jaillissant plus l'eau te jaillira! » Etc. Le niveau élevé du fleuve créait donc un « climat » propice à un bon résultat de la cérémonie qui se déroulait, comme on le voit, en période de crue du Tigre.

L'essentiel du rite est accompli. Le texte Cyl. B, 4, 23 ss. ne parle plus d'autres détails, comme on l'a vu plus haut, puisqu'il ne fait que redire (5, 15 ss.), que la déesse vint se placer au côté protecteur du dieu Nin-ġir-su<sup>18</sup>), avant de conclure avec une sobriété qui donne un relief puissant à la phrase: « Et Lagaš fut dans l'abondance. » Par contre, le passage Cyl. B, 16 19 ss. dont il a déjà été question ci-dessus, fournit des précisions sur la façon dont la cérémonie se poursuivait, tout au moins en certains cas. Le passage cité continue ainsi (17, 4): *zabar gal-gal-e ur mu-kúr-e*<sup>5</sup> *é zid-za* [ ]-*da* [zab] *bar kug-gi ne-[s]ag*<sup>6</sup> *mi-ni-ib-bil-bil*<sup>7</sup> *bur kug unu-gal-la šu<sub>4</sub>-ga-bi*<sup>8</sup> *bunin maġ bân-da a nu-BANŠUR-gi-dam*<sup>9</sup> *zid-da-bi da-ba gub-ba-bi*<sup>10</sup> <sup>1d</sup> *Idigna* <sup>1d</sup> *Buranun-bi-da*<sup>11</sup> *ġé-ġaltúm-túm-àm*: « Des (choses) pures (en quantités) considérables un *serviteur*<sup>19</sup>) lui fit manger dans le temple saint [ ] des choses pures (et)

ġir-su: « le conquérant de Nin-ġir-su, (le 'les pays soumettant' de Nin-ġir-su) ». SAK, 28, a), 6, 7.

<sup>18</sup>) cf. supra p. 2, n. 6: *da-ġig*: « côté (donnant son) ombre »; faut-il comprendre que cette expression est en rapport avec la célébration du mariage sacré, de la fécondation divine comme c'est le cas dans la formule grecque analogue de l'*Évangile de Luc* I, 35: *δύναμις Ὑψίστου ἐπισκιάσει (ἡ σκιά „ombre“) σοί*?

<sup>19</sup>) Je ne pense pas qu'on puisse faire de *ur* un substantif formant verbe composé avec la racine *kú*. Cet élément *ur* ne sert pas à former des verbes composés, il n'apporterait rien au sens du verbe *kú* dans le cas présent et, d'autre part, la proposition dont *mu-kú-e* est le verbe et qui serait exactement parallèle comme construction à la suivante (régimes directs en tête avec le -e accusatif: *zabar gal-gal-e / zabar kug-gi*; sujets ensuite: *ur / ne-saġ*; complexes verbaux enfin: *mu-kú-e / mi-ni-ib-bil-bil*) perdrait, si *ur* n'était pas sujet, cette symétrie qui paraît pourtant bien réelle. Enfin, l'emploi du préfixe *mu-* dans le premier des complexes verbaux comme dans le deuxième (où il est devenu *mi-* par harmonie vocalique devant l'infixe locatif -*ni-*) indique aussi qu'il s'agit là d'une action faite en faveur de la divinité (cf. mon *Verbe sumérien* t. II, pp. 31 ss.).

sanctifiées le prêtre ne-sa ġ y brûla. Le vase pur dans le grand sanctuaire<sup>20)</sup> mis en place (était comme) la citerne auguste (et) .....<sup>21)</sup> ne.... pas l'eau<sup>22)</sup> son...<sup>23)</sup> à son côte<sup>24)</sup> placé (était) comme le Tigre et l'Euphrate apportant l'abondance. »

D'après ce texte, la cérémonie se terminait par des offrandes d'aliments et de parfums. A remarquer aussi dans ce passage l'importance des allusions à l'eau sous diverses formes et dans divers contenants; quand on connaît le rôle considérable que jouent les « eaux de vie » dans toute la spéculation sumérienne, on ne saurait en être surpris. On a vu aussi dans le passage *Cyl. B, 4, 23 ss.*, que la déesse Ba-ba était comparée à une femme qui « dans un beau jardin porte un vase » (5, 15). Il s'agit encore très vraisemblablement d'un vase contenant l'eau, principe de vie et de fertilité; d'autre part le mot sumérien ġ i š - S A R que l'on traduit habituellement par « jardin » est spécialement le verger dont l'idéogramme représente des arbres plantés au bord d'un cours d'eau ou d'une canalisation.

C'est sous la forme de la crue fertilisante du Tigre et de l'Euphrate que se manifestaient les bons effets de l'union sacrée entre le dieu Ningir-su et la déesse Ba-ba dont j'ai essayé d'analyser le déroulement.

<sup>20)</sup> Cf. *šL* 128, 58.

<sup>21)</sup> b à n - d a qualificatif qui paraît être plus ou moins analogue à m a ġ et est à rattacher comme sens au b à n - d a qui figure dans des noms propres comme L u ġ a l - b à n - d a ou dans le nom de profession n u - b a n d à, « majordome » (cf. *šL* 144, 48, n).

<sup>22)</sup> n u - B A N š U R - ġ i - d a m; nom verbal suivi du - d - du présent -futur + emphatique pausal- à m.

<sup>23)</sup> z i d: sorte de récipient, cf. *šL* 536, 75.

<sup>24)</sup> - b i « son » renvoie à b u n i n.

## DIE MEGALITH-KULTUR IN PALÄSTINA.<sup>1)</sup>

Von A. Jirku, Bonn.

Es ist seit langem bekannt, daß auch Palästina in vorgeschichtlicher Zeit eine Megalith-Kultur kannte. Die zahlreichen Dolmen, Cromleche (Steinkreise) und Menhire (Steinsäulen), die an vielen Orten des Landes, vor allem im Ostjordanland, zu sehen sind, beweisen dies zur Genüge. Besonders die Dolmen,<sup>2)</sup> Gräber aus jener vorgeschichtlichen Zeit, die uns auch in der entwickelteren Form des Ganggrabes<sup>3)</sup> entgegentreten, geben dem Lande vielfach ein charakteristisches Gepräge.<sup>4)</sup> Diese megalithischen Denkmäler sind seit mehr als hundert Jahren der Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Untersuchungen gewesen,<sup>5)</sup> die schließlich in dem standard-work von P. Karge, Rephaim,<sup>6)</sup> gipfelten. Allein alle Erörterungen über die Megalithkultur scheiterten bis dahin an der Tatsache, daß keines dieser Denkmäler intakt erhalten war; daß man in keinem der Hunderte von Dolmen irgendwelche Überreste aus der Vergangenheit fand, die uns etwas über das Wesen und das Alter der Megalithkultur hätten aussagen können.

Diese Sachlage änderte sich völlig durch die Ausgrabungen von A. Mallon, R. Koeppel und R. Neuville in Teleilat Ghassul sowie durch die Forschungen von M. Stekelis in El. Adeimeh.<sup>7)</sup> Beide Orte liegen nahe beieinander nordöstlich der Mündung des Jordans in das Tote Meer (vgl. Karte 2, Tafel XII). Teleilat Ghassul die Siedlung, El-Adeimeh die Nekropole; beide

<sup>1)</sup> Verzeichnis der im Folgenden gebrauchten Abkürzungen: Ghassul I = Mallon, A. — Koeppel, R. — Neuville, R. Teleilat Ghassul. I. Rom, 1934. — Adeimeh = Stekelis, M. Les monuments megalithiques de Palestine. Paris, 1935.

<sup>2)</sup> Vgl. Tafel VII, 1 einen Dolmen aus Kefr Juba im Ostjordanland (eigene Aufnahme).

<sup>3)</sup> Vgl. Tafel VII, 2 die Skizze eines Ganggrabes aus Keraze, nördlich des Sees von Tiberias (Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement, 1931, S. 158, Fig. 4).

<sup>4)</sup> Vgl. eine Skizze der Verbreitung der Megalith-Kultur in Palästina auf Karte 1. (Tafel XI) Die Kreise bedeuten nicht einzelne Denkmäler, sondern ganze Gruppen von Dolmen usw.

<sup>5)</sup> Vgl. die wichtigste diesbezügliche Literatur Adeimeh, S. 81 ff.

<sup>6)</sup> Paderborn, 1925. — Rephaim ist im Alten Testament eine Bezeichnung sowohl für die Geister der Toten wie für ein Volk der Urzeit.

<sup>7)</sup> Die Publikationen darüber vgl. oben Anm. 1. — Die Teleilat Ghassul (der Name bedeutet wohl „Die kleinen Hügel der Ghassul-Pflanze“) bestehen aus 3 kleinen, 4—6 m hohen Wohnhügeln. Es lassen sich 4 Siedlungsschichten feststellen, die aber der gleichen Kultur angehören.

zurückgehend auf eine Bevölkerung, die ihre Toten in Steinkisten, überdeckt mit einem Tumulus, begrub; die aber auch unter den Lebenden ein lebendiges religiöses Leben ihr eigen nannte, neben einer eigenartigen Malerei. Da die Siedlung von Teleilat Ghassul aber durch ihre Keramik und durch andere Gebrauchsgegenstände des täglichen Lebens nachweisbar in die große Kultur des Chalkolithikum I gehört, können wir auch das Alter dieser „Steinkisten-Leute“ von Teleilat Ghassul — El-Adeimeh genau feststellen; es ist die Zeit von 4000—3500 v. Chr.<sup>8)</sup> Da diese „Steinkisten-Leute“ von Teleilat Ghassul in diese Kultur des Chalkolithikum I hineingewachsen sind, kann als megalithisch nur das angesehen werden, was in Teleilat Ghassul einzigartig, ohne Gegenstück im übrigen Palästina ist.

Da ist nun an erster Stelle der *Totenkult* zu nennen. Die Toten begrub man in Steinkisten, entstanden dadurch, daß man die Seitenwände vier-eckiger Gruben mit Steinen auslegte.<sup>9)</sup> Diese Steinkisten bedeckte man mit einem Tumulus aus Erde, der wiederum von einem Steinkreis umgeben war;<sup>10)</sup> 2 gepflasterte Wege führten zu dem Tumulus (vgl. die Skizze auf Tafel VII, 3).<sup>11)</sup> Diese Steinkisten wurden nach der Grablegung mit Steinen zugedeckt, wobei alle Fugen und Ritzen der steinernen Decke sorgfältig

<sup>8)</sup> Zu dieser Kultur des Chalkolithikum I. gehören die durch die Ausgrabungen bloß gelegten und für diese Zeit in Frage kommenden Siedlungsschichten von Jerusalem, Gezer, Jericho VIII, Tell Far'a, Bet-She'an XVIII, 'Affule, Hederā, Byblos und einige kleinere Orte (vgl. Karte 2, Tafel XII). Durch die Verzahnung dieser und jüngerer Kulturen Palästinas mit Ägypten und Babylonien kommen wir zu dieser Chronologie des Chalkolithikum I: erste Hälfte des 4. Jahrtausends v. Chr. (vgl. auch Scharff, A., Die Frühkulturen Ägyptens und Mesopotamiens, 1941, sowie zuletzt W. F. Albright, Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Nr. 109, S. 7). — Es ist hier nicht der Ort, diese Kultur des Chalkolithikum I in extenso zu schildern: den rechteckigen Häuserbau, die Werkzeuge aus Stein, die Pflasterung, die Vorratsgruben, die Kohlenbecken, die Lampen, die Obstbäume, die Haustiere und vor Allem die schon auf der Töpferscheibe gedrehte, vielgestaltige Keramik. Was die letztere betrifft, so sei nur vermerkt, daß sich unter ihr auch einige Stücke befinden, die an solche aus dem donauländischen Kulturkreis und an solche aus Kreta erinnern (vgl. Jirku, A. Die ältere Kupfer-Steinzeit Palästinas und der bandkeramische Kulturkreis. Berlin, 1941, sowie Biblica, 1948, S. 269 ff.).

<sup>9)</sup> In El-Adeimeh, der Nekropole von Teleilat Ghassul, wurden 168 Steinkisten gefunden. — Wenn sich gerade in El-Adeimeh diese Steinkisten mit ihren Tumuli und in Teleilat Ghassul die unten zu besprechenden Malereien erhalten haben, so danken wir dies dem ariden Klima dieser Gegend. Wir befinden uns hier 400 m unter dem Meeresspiegel und die jährliche Regenmenge beträgt nur 30 mm. Es war eine reine Irrigationskultur, gegründet auf den Jordan und auf die aus dem östlichen Gebirge kommenden Flüsse.

<sup>10)</sup> Der Durchmesser der Tumuli betrug 2—6 m, die Höhe 0.70—1 m; die Form war rund oder oval.

<sup>11)</sup> Adeimeh, Fig. 5.

mit Lehm verschmiert wurden<sup>12)</sup> (vgl. Tafel VII, 4 und 5).<sup>13)</sup> Neben den Steinkisten befanden sich Feuerherde, aus Steinen verfertigt (vgl. Tafel VII, 6).<sup>14)</sup> Große Mengen an Asche aus verbranntem Holz fanden sich auf diesen Feuerherden, herrührend von wärmendem Feuer, das man den Toten brannte. Über den Steinkisten fanden sich zahlreiche Scherben von Gefäßen, die wohl nach einem Totenmahle über dem Grabe absichtlich zerschlagen wurden.<sup>15)</sup> Diese über den Steinkisten liegenden Scherben gehören der im gesamten Bereich des Chalkolithikum I üblichen Keramik an. Die Toten selbst wurden so ins Grab gelegt, daß man ihnen die Beine nach rückwärts unter den Körper legte. — In 13 von den 168 Steinkisten fanden sich keramische Grabbeigaben, und dabei gab es eine Überraschung. Es fanden sich hier nämlich Stücke, die durchaus singulär sind, und zu denen es in der übrigen zeitgenössischen Keramik Palästinas und des übrigen Alten Orients kein Gegenstück gibt (vgl. Tafel VIII, 1 und 2).<sup>16)</sup> Dieser Tatbestand wird wohl so zu erklären sein, daß es sich hierum eine den „Steinkisten-Leuten“ ureigene Keramik handelt, die man gerade den Toten mit ins Grab gab; die aber im privaten Leben bald in Fortfall gekommen sein wird.

Zwischen den 168 Steinkisten fand sich in El-Adeimeh ein *Cromlech* (Steinkreis), mit einem Durchmesser von ca. 15 m (vgl. Tafel VIII, 3).<sup>17)</sup> Durch keramische Reste, die sich in ihm fanden, ist seine Zugehörigkeit zur Steinkisten-Kultur erwiesen. Ohne Zweifel handelt es sich hier um einen heiligen Bezirk.

Im westlichen Teil der Steinkisten liegt ein in mehrere Stücke zerschlagener *Menhir* (Steinsäule). Daß auch dieser ein Kultobjekt dieser Zeit war, beweist der zu Mereighat im Ostjordanlande<sup>18)</sup> befindliche *Menhir*, der sog. Hağar el-Manşub (vgl. Tafel VIII, 4). Auch bei diesem *Menhir* fanden sich Topfscherben, die uns in die Zeit des Chalkolithikum I. verweisen,<sup>19)</sup> und die auf Leute zurückgehen werden, die diesem einsam stehenden *Menhir* eine kultische Verehrung erwiesen.<sup>20)</sup>

<sup>12)</sup> Wohl, um ein Entweichen des Totengeistes zu verhindern.

<sup>13)</sup> Adeimeh, Tafel II, 3. — Ghassül I, Tafel 59, 2.

<sup>14)</sup> Adeimeh Fig. 8.

<sup>15)</sup> Vgl. eine Stelle im Alten Testament (Numeri 19, 15), wo befohlen wird, jedes bei einem Todesfalle nicht zugedeckte Gefäß als „unrein“ zu betrachten. (Es könnte sich der Totengeist in das Gefäß geflüchtet haben!)

<sup>16)</sup> Adeimeh, Tafel 5, 6 und Tafel 4, 4.

<sup>17)</sup> Adeimeh Fig. 15.

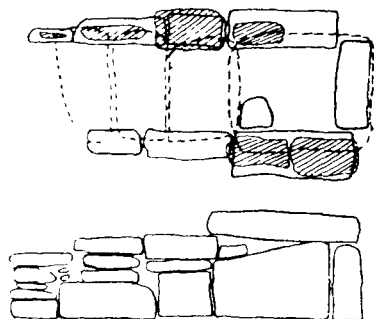
<sup>18)</sup> Annual of the American Schools of Oriental Research, 14. S. 47, Fig. 21.

<sup>19)</sup> Ghassül I, S. 155, 158.

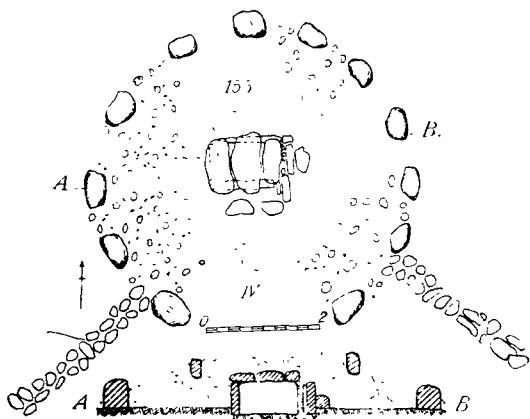
<sup>20)</sup> Daß man in einem solchen *Menhir* den Wohnsitz einer Gottheit sah, geht aus der Erzählung von Genesis 28, 10 ff. hervor. Jakob, auf der Flucht nach dem Land der Aramäer, schläft nachts, den Kopf auf einen Stein gelegt. Er träumt, er sehe eine Leiter, die zum Himmel führt und auf der Engel auf und nieder steigen; bis ihm schließlich eine göttliche Offenbarung zuteil wird. Erwacht, sagt Jakob: „Ja, dies ist



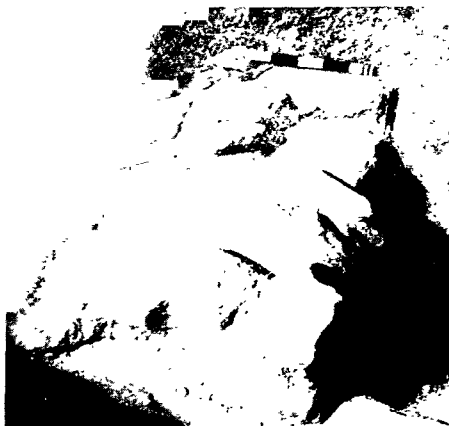
1. Dolmen aus Kefr Juba.



2. Ganggrab aus Keraze



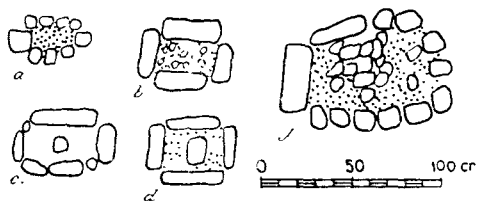
3. Skizze einer Steinkiste mit Tumulus.



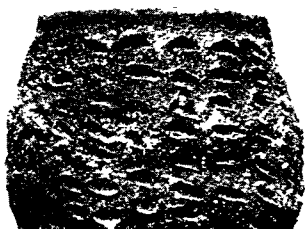
4. Steinkiste, geschlossen.



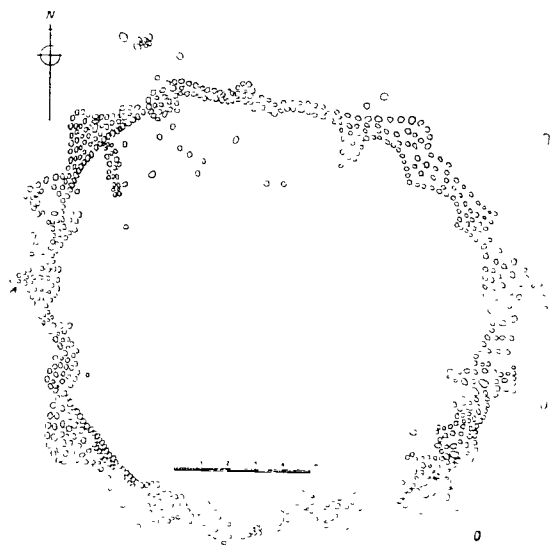
5. Steinkiste, offen.



6. Feuetherde.



1, 2 Grabbeigaben aus Steinkisten.



3 Cromlech aus Adeimeh.



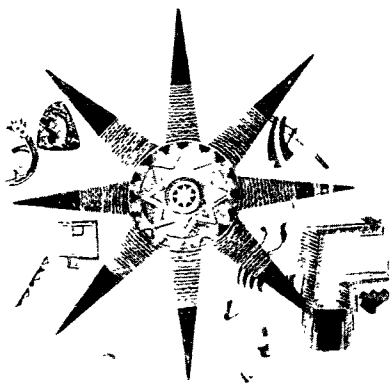
4. Menhir aus Mereighat.



5. Malerei aus Teleilät Ghassül.



1



2



3

1—3. Malereien aus Teleilat Ghassul

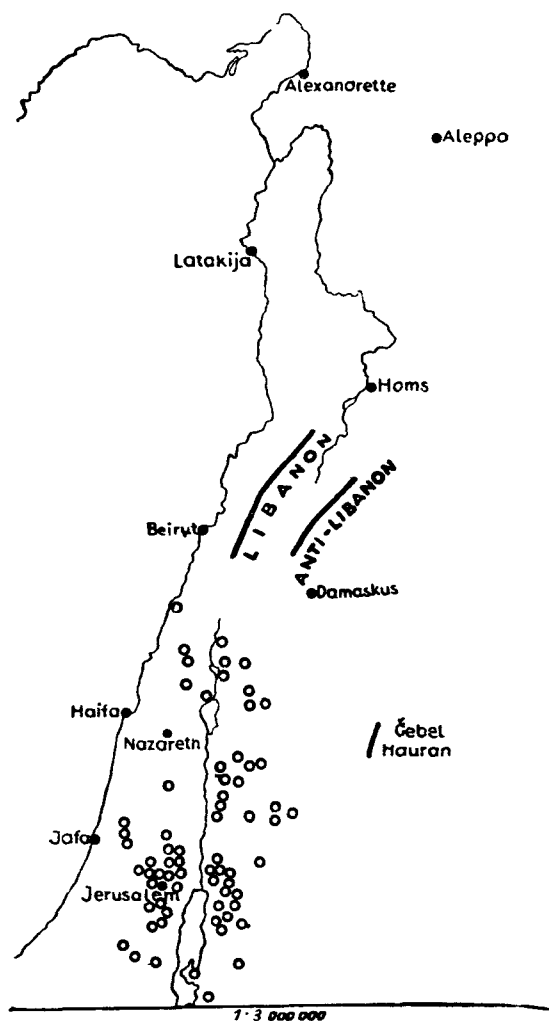




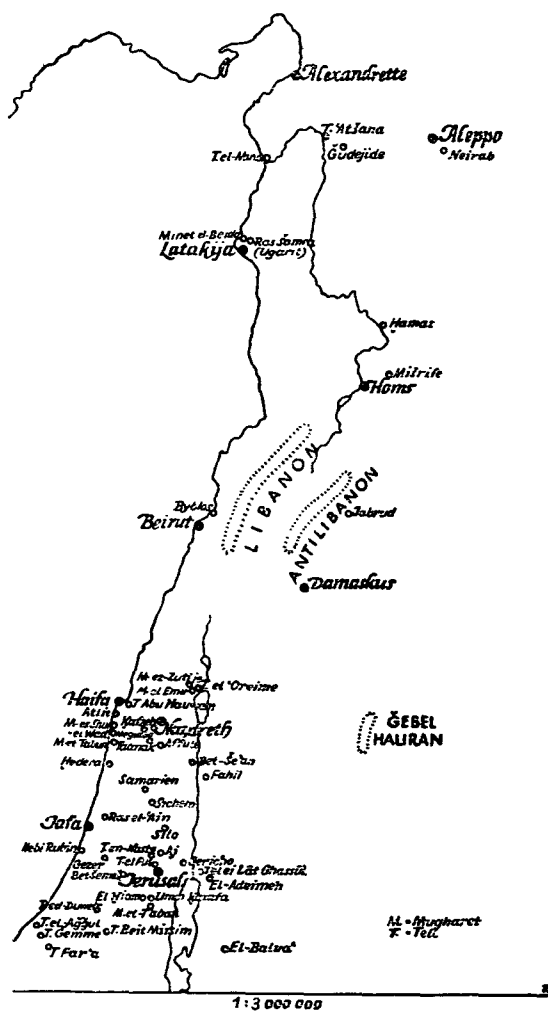
1. Malerei aus Teleilat Ghassül.



2. Keulenkopf aus Teleilat Ghassül.



Karte 1.



Karte 2.

Die Steinkiste für die Toten, Cromlech und Menhir für die Gottheit — das kann man wohl nach den obigen Ausführungen als eine Formel für die transzendente Welt dieser „Steinkisten-Leute“ von Teleilat Ghassul prägen. Allein daß sie noch von weiteren, jenseits der natürlichen Welt gegründeten Vorstellungen bewegt wurden, zeigen die eigen- und einzigartigen Malereien, die sich an den Wänden der Wohnhäuser von Teleilat Ghassul erhalten haben. Da ist an erster Stelle eine Gruppe von Menschen zu nennen, von denen uns leider nur die Füße erhalten geblieben sind (vgl. Tafel VIII, 5).<sup>21)</sup> Es handelt sich um 6 Paar Füße (2 von Erwachsenen, 4 von Kindern), die nach links schauenden Personen gehören.<sup>22)</sup> Die Füße der beiden Erwachsenen (die scheinbar sitzen) ruhen auf einem Schemel; die Schuhe sind durch weiße Striche angedeutet (vgl. ein Teilstück des Bildes auf Tafel IX, 1).<sup>23)</sup> Die 4 Paar kleineren Füße dürften den Kindern der beiden Erwachsenen gehören.<sup>24)</sup> Diesen 6 Personen zugewendet ist eine Gestalt, von der nur der Unterkörper und die Beine erhalten sind.<sup>25)</sup> Hinter dieser Gestalt, in Rot und Gelb gemalt, ein strahlenförmiger Gegenstand. Wie dieser vollständig ausgesehen haben mag, veranschaulicht uns wohl ein anderes Bild, das sich an einer anderen Wand erhalten hat: ein achtstrahliger Stern, in Schwarz, Rot und Weiß gemalt (vgl. Tafel IX, 2).<sup>26)</sup> Handelt es sich bei dem Bild der 7 Personen um eine kultische Szene? Um eine Familie, ihr zugewandt ein Priester? Hinter ihm eine Darstellung der Sonne?

Wieder an einer anderen Wand fanden sich mehrere, in den Farben Schwarz, Rot und Weiß gemalte Köpfe (vgl. Tafel IX, 3),<sup>27)</sup> die wohl Dämonen darstellen sollen, und die man scheinbar in effigie bannen wollte.<sup>28)</sup> Was aber soll der zwischen ihnen in Schwarz gemalte Vogel bedeuten? (vgl. Tafel X, 1);<sup>29)</sup> nebenbei gesagt, in seiner Technik ein kleines Kunstwerk.

ein Wohnsitz Gottes“. Er stellt den Stein, auf dem sein Kopf ruhte, als Mašsebā auf und gießt Öl darüber (natürlich als ein Opfer für die darin wohnende Gottheit). — Auch die Obeliken Ägyptens galten als Sitz einer Gottheit und werden vielleicht auf den Menhir-Kult Palästinas zurückzuführen sein; was umso wahrscheinlicher ist, als die Vorstellung von einer in einer Steinsäule hausenden Gottheit an sich *unägyptisch* ist.

<sup>21)</sup> Ghassul I, Tafel 66, 1.

<sup>22)</sup> Diese Füße sind in roter Farbe gemalt.

<sup>23)</sup> Ghassul I, Tafel 56, 1.

<sup>24)</sup> Was die Malerei rechts und links von dem zweiten größeren Fußpaar darstellen soll, ist nicht mehr zu erkennen.

<sup>25)</sup> In Braun gemalt.

<sup>26)</sup> Ghassul I, Titelbild.

<sup>27)</sup> Ghassul I, T. 67.

<sup>28)</sup> Diesen Hang zur Abwehr böser Geister verraten auch die zahlreichen, in Teleilat Ghassul gefundenen Amulette mit eingeritzten Zeichen (vgl. Ghassul I, Taf. 37).

<sup>29)</sup> Ghassul I, Tafel 57.

Alle diese Malereien verraten nicht nur eine starke Lebendigkeit der Psyche, sondern auch ein verhältnismässig hohes Niveau der Kultur dieser „Steinkisten-Leute“.

Noch ein eigenartiger Fund aus Teleilat Ghassul muß erwähnt werden. Eine im ganzen ältesten Orient weit verbreitete Waffe ist der sog. Keulenkopf; eine kleine, 6—10 cm dicke Kugel, die man durchbohrte, und die man, indem durch das Loch ein Stab gelegt wurde, als Schlagwaffe benutzte. Ein solcher, in Teleilat Ghassul gefundener Keulenkopf zeigt aber überdies ein eingeritztes, linksläufiges Svastika (vgl. Tafel X, 2).<sup>30)</sup>

Dies ist, kurz dargestellt, die Welt, in der diese „Steinkisten-Leute“ von Teleilat Ghassul lebten und durch die sie sich von der übrigen Kultur des Chalkolithikum I, in die sie eingedrungen waren, so scharf abheben. Dank den äußeren lokalen und klimatischen Verhältnissen, in denen sie lebten, hat sich hier Vieles erhalten, was in anderen Megalith-Kulturen vielleicht durch ein weniger günstiges Klima verloren gegangen ist. Und durch die sichere Datierung dieser Zeit (erste Hälfte des 4. Jahrtausends v. Chr.) steht diese Welt von Teleilat Ghassul wohl am Anfange aller Megalith-Kulturen, in denen Steinkisten unter Tumuli, im Verein mit Cromlech und Menhir eine dominierende Rolle spielen.

Und dabei erhebt sich sofort eine gewichtige Frage: Der Totenkult von El-Adeimeh zeigt einen so schlagenden Parallelismus zu europäischen Megalith-Kulturen (Steinkiste mit Feuerherd, zerschlagene Töpfe und darüber ein Tumulus, in Verbindung mit Cromlech und Menhir), daß an irgendwelche Verbindungslinien gedacht werden muß. Wie dieselben zu denken sind, vor allem im Hinblick auf die Chronologie, ist ein Problem für sich.

Schließlich muß noch eine Frage erörtert werden: das Verhältnis dieser „Steinkisten-Leute“ zu demjenigen Volke, das seine Toten in den zahlreichen Dolmen bestattete, die auch nahe von El-Adeimeh zu finden sind. Da haben nun Forschungen aus jüngster Zeit, die *M. Stekelis*<sup>31)</sup> am Nahr er-Zerkā (einem linken Nebenflusse des Jordans) an dort befindlichen Dolmen anstellte, bewiesen, daß diese Dolmen in die Zeit von Bronze I (= 3100—2100 v. Chr.) gehören; auf Grund keramischer Reste, die man in diesen Dolmen fand. Sie stammen also aus einer jüngeren Zeit als die Steinkisten von El-Adeimeh. Es war ja auch von vorneherein anzunehmen, daß man bei dem gleichen Volke für die Toten nicht eine doppelte Bestattungsweise anwenden würde. Es fragte sich nur, ob Dolmen oder Steinkiste älter sind; erstmals scheint diese Frage zu Gunsten der Steinkiste entschieden zu sein.

<sup>30)</sup> Ghassul I, Tafel 35, 9.

<sup>31)</sup> Palestine Exploration Quarterly, 1948, S. 84 f.

## VARIATIONS MORPHOLOGIQUES DANS LES CONSONNES QUI CONSTITUENT LES ÉLÉMENTS D'UN MOT EN INDO-EUROPÉEN.

Par A. Juret, Nice.

Nous nous proposons de réunir des faits qui montrent que le sens d'une racine, d'un suffixe, d'une désinence dans un mot indo-européen ne changeait pas nécessairement, si dans ces éléments une occlusive était affectée ou non de sonorité ou d'aspiration, ou si variait le nombre des consonnes de ces éléments. Les faits que nous allons évoquer sont des survivances d'un état indo-européen disparu, car ils ne peuvent s'expliquer dans les systèmes vivants des langues qui en sont issues.

### I. Variations dans les occlusives i.—e.

#### 1°. Variations dans les suffixes.

Nous citons d'abord ces variations parce qu'elles sont les plus claires, les moins suspectes d'être des variétés dialectales ou des innovations phonétiques.

Le suffixe *-tl-* ou *-tr-* a aussi la forme aspirée *-thl-*, *-thr-*, sans que cette variation change sa valeur suffixale. Voici quelques exemples, où ce suffixe marque l'action ou l'instrument:

*su-tēl-a*, *perī-cl-um* (< *-tl-*), *fulge-tr-a*, *toni-tr-u*; *θυ-τήρ-ιον*, *θή-τρ-ᾱ*, *zend dāθrəm* < *\*-tr-* «don»; d'autre part: *γέν-εθλ-ον*, *θύσ-θλ-α*, *ῥρ-θρ-ος*, *ῥέ-εθρ-ον*, *ῥλ-εθρ-ος*, etc.

*skr. ari-tr-am* «rame»; *φέρ-ετρ-ον* ou *φέρ-τρ-ον*, *lat. fer-c(u)lum* (< *\*-tl-*); *ἄρο-τρ-ον*, *lat. arā-tr-um*, *lit. ar-kl-as* «charrue»; *λέκ-τρ-ον*, *θέᾱ-τρ-ον*, *δοχήσ-τρ-α*; d'autre part *βά-θρ-ον*, *κήλη-θρ-ον*, *κόρη-θρ-ον*, *irl. cúa-thar* «balai», *ἱμάσ-θλ-η*, *μέλπη-θρον*, *στέργη-θρον*, etc.

Adjectifs: *fer-til-is*, *duc-til-is*, *fic-til-is*, *saltā-tōr-ius*; *δα-τήρ-ιος*, *βου-λευ-τήρ-ιος*; d'autre part: *ἔσ-θλ-ός*, *σχέ-θλ-ιος*, *ἔρϋ-θρ-ός*, *σχυθρός*.

Les superlatifs montrent aussi l'équivalence de *t* et de *th* en indo-européen: *ἥδ-ιστ-ος*, *skr. svād-iṣṭh-as*; de même l'adjectif *πλατύς* = *skr. pr-th-us*; de même le suffixe nominal *-tm-*, *-thm-*: *ἐφ+έ-τμ-η*, *ἔρε-τμ-ός*, mais *ἄρ-θμ-ός*,

ῥυ-θυ-ός, στα-θυ-ός; de même le suffixe verbal *-t-*: *plec-t-ō*, *flec-t-ō*, *πέκ-τ-ω*, *ἀνύ-τ-ω*, etc.; mais *φθινύ-θ-ω*, *θάλ-έθ-ω*, *πλή-θ-ω*, *νή-θ-ω*, etc.

Autres cas où *-t-* et *-d-* s'équivalent pour marquer l'action: *φρα-δ-ή*, *ῥμα-δ-ος*, *χρόμα-δ-ος*, *κέλα-δ-ος*, *πηγάς*, g. *-άδ-ος*, *κομ-ιδ-ή*, *ἐλπίς*, g. *-ίδ-ος*; les adverbes en *-δόν*, *-δά*, *-δην*, tels que *ἀπο+στα-δ-όν*, *ἀπο+στα-δ-ά*, *κλήδην*; mais: *ὑ-ετ-ός*, *νιφ-ετ-ός*, *παγ-ετ-ός*, *κονι+ορ-τ-ός*, *νόσ-τ-ος*, *κωκῦ-τ-ός*, *βρον-τ-ή*, *χάρις*, *-ιτ-ος*, skr. *stu-t-* éloge; *sam+i-t-* conflit; *srav-at-* cours d'eau; etc. Il en est de même dans l'équivalence *-t-*, *-tion-* et *-don-* pour marquer l'action: *āc-tiō*, *ra-tiō*, *lēc-tiō*, etc.; d'autre part: *oscē-dō*, *κλύ-δων*, *κλη-δών*, etc.; skr. *ma-t-is*, lat. *mēns* g. *men-t-is*, got. *ga+mun-d-s*, v. slave *pa+me-t-ī* « souvenir », lit. *at+mintis*, « mémoire »; etc.

Equivalence de *-k-* et de *-g-*: *vertex*, g. *-ic-is* et *verti-g-ō* « tourbillon »; *aerū-c-a* et *aerū-g-ō* « vert-de-gris »; *claud-ic-āre* et *claud-ig-ō*, etc. — De même, dans des diminutifs, équivalence de *k* et de *kh*: skr. *mary-ak-as* = gr. *μεῖο-αξ*, g. *-ακ-ος*; skr. *aj-ak-ā*, *aj-ik-ā* « petite chèvre »; *βῶμαξ* « petit autel »; v. slave *synŭ-k-ŭ* « petit fils »; lat. *homun-c-iō*, etc.; d'autre part *νηπί-αχος*, *πύρο-ιχος*; *ἄστρο-ιχ-ος* « osselet »; *ἄστρο-άγ-αλος* « osselet » avec variation *-g-*.

## 2°. Variations consonantiques dans les désinences.

Malgré le petit nombre de leurs formes, les désinences nominales et verbales donnent aussi des exemples de variations consonantiques, qu'on ne peut mettre en doute. Négligeons la désinence d'abl. sing. *-t*, *-d*, dans lat. *lup-ōt*, *lup-ōd*, skr. *vṛk-āt*, *-ād*; cette variation peut être due à l'initiale du mot suivant. Mais citons *-t* = *-th-* = *-d-* dans les adverbes en *-tos*, *-then*, *-de*, qui continuent d'anciens ablatifs et expriment le point de départ: lat. *funditus*, *penitus*, *caelitus*, skr. *viçvatas* « de partout », *mukhatas* « venant de la bouche »; d'autre part locrien *ἐχ-θος* « du dehors », *πό-θεν* « d'où », *οἰκοθεν* « de la maison », *ἐκεῖθεν* « de là »; d'autre part encore lat. *in-de*, *ex+inde*, *unde*. En hittite l'abl. *-az* peut continuer *-ats* ou *-ads*: *annaz* « venant de la mère », *tuzzi-az* « venant de l'armée ».

Désinences verbales *-t* = *-th-* à la 2° pers. plur.: *ἔσ-τε*, skr. *s-tha* « vous êtes », *φέρε-τε*, skr. *bharatha*, lat. impér. *fer-te*, v. slave *berete*, got. *bairip*; de même à la 3° plur.: *λέγ-ουσι* < *-οντι*, lat. *legunt*, mais béotien, thessal., phocéén *καλε-ονθι* (= *καλεύουσι*); de même béotien *-νθη* = att. *-νται*, *-νθο* = att. *-οντο*; à Larissa *-νθειν* = att. *-νται*.

Quelles que soient les variations d'aspiration ou de sonorité en ces suffixes et ces désinences, la valeur normale de ces éléments ne varie pas. Ces variations de forme ne sont donc pas déterminées par un choix commandé par le sens en grec, en latin, en sanskrit. Elles ne s'expliquent pas non plus par des changements phonétiques, car aucune de ces langues, aucun de leurs dialectes n'admet le changement d'une sourde en sonore ou en aspirée ou

vice versa; s'il s'agissait d'un fait phonétique, il ne présenterait pas l'aspect désordonné que nous observons, mais serait réalisé partout où les conditions en auraient été données.

Il ne reste donc qu'une explication possible, c'est de considérer ces variations comme des survivances de la langue indo-européenne.

### 3°. Variations consonantiques dans les pronoms et les noms de nombre.

Les noms de nombre et les pronoms personnels ont un aspect très archaïque. Leur sens spécial les tenait à l'écart de l'influence analogique des autres classes de noms; on le voit par exemple à maint détail de leur déclinaison ou à leur manque de déclinaison. Or ces pronoms et noms de nombre donnent un témoignage net en ce qui concerne les variations consonantiques en indo-européen. Dans  $\varepsilon\gamma\acute{\omega}$ , lat. *ego*, skr. *aham* « je, moi », *g*, sonore, correspond à *gh*, sonore aspirée; un *g* alterne avec *c* dans lat.  $\bar{v}\bar{i}+gint\bar{i}$ ,  $\bar{t}\bar{r}\bar{i}+gint\bar{a}$  à côté de  $\bar{v}\bar{i}+c\bar{e}s\bar{i}m\bar{u}s$ ,  $\bar{t}\bar{r}\bar{i}+c\bar{e}s\bar{i}m\bar{u}s$ ; dans  $\bar{v}\bar{i}+gint\bar{i}$ , *quadrin+genti*, *quin+genti*, *septin+genti* à côté de *centum*, *du+centi*, *tre+centi*, *ses+centi*. — De même *d* alterne avec *t* dans *quattuor*, mais *quadrā+gintā*, *quadrin+genti*, *quadru+pēs*, *quadrātus*. — De même en grec les groupes *pt*, *kt* alternent avec *bd*, *gd* dans  $\varepsilon\pi\tau\acute{\alpha}$  :  $\xi\beta\delta\omicron\mu\omicron\varsigma$ ,  $\delta\kappa\tau\acute{\omega}$  :  $\delta\gamma\delta\omicron\omicron\varsigma$ . Ant. Meillet, *Dictionn. étym. latin*, note aussi que le *d* de *quadrāgintā*, *quadrupēs*, le *g* de *viginti*, le *bd*  $\delta'\xi\beta\delta\omicron\mu\omicron\varsigma$ , v. slave *sedmŭ* ne peuvent qu'être anciens; p. 697 du même Dict., 2° éd., il affirme encore que la plus archaïque des formes de l'ordinal de 8 doit être gr.  $\delta\gamma\delta\omicron\omicron\varsigma$ .

### 4°. Variations consonantiques dans les racines.

Ces faits bien connus suffiraient déjà pour attester l'existence de variations de sonorité et d'aspiration dans les occlusives indo-européennes. Mais, si cet état a été général en indo-européen, on doit en observer des survivances aussi dans les racines. On répugne en général à admettre qu'en indo-européen ces variations se soient étendues à cet élément. Cependant elles y ont déjà été plusieurs fois signalées. Ainsi Brugmann, dans *Kurze Vergleichende Grammatik*, p. 180, n° 261, 5°, y signale les variations de la sourde avec la sonore, de la sourde aspirée avec la sonore aspirée, de la sonore aspirée avec la sonore non aspirée, de la sourde avec la sourde aspirée, par exemple dans le mot skr. *ti-sṛhati*, lat. *stāre*,  $\iota\sigma\tau\eta\mu\iota$ . Mais il ne se demande ni quelle est l'ampleur de ces variations, ni quelle en est l'explication d'ensemble. Meillet, dans son *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, signale aussi, mais sans s'y arrêter, les variations consonantiques dans les thèmes. Dans le *Dictionn. étymol. de la langue latine* (Ernout-Meillet) il admet, en bien des cas, ces variations.



La liste qui suit est très incomplète en général. En particulier elle ne contient que quelques - uns des cas, très nombreux, où la variation affecte une occlusive finale de racine. En ces cas on a parfois supposé que cette variation pouvait s'expliquer par l'influence des divers phonèmes qui suivent cette consonne. Cette supposition, d'ailleurs, est peu vraisemblable en elle-même et ne peut être démontrée. Dans notre liste on remarquera l'abondance des exemples tirés du vocabulaire sanskrit, seul vocabulaire indo-européen qui présente les quatre variations d'occlusives: la sourde, la sourde aspirée, la sonore, la sonore aspirée: *k*, *kh*, *g*, *gh*, etc.

Je cite d'abord des mots, surtout des verbes, qui ont trois ou quatre variations:

il va: skr. *çambati*, *gambati*, *ghambati*.

il va: skr. *carbati*, *garbati*, *gharbati*, *kharbati*.

il va: skr. *añcati*, *aṅgati*, *aṅghate*.

il va: skr. *raṅgati*, *raṅghati*, *raṅkhati*.

il dit: skr. *carcati*, *jarcati*, *jarjati*, *jarjhati*.

il se meut: skr. *parpati*, *parbati*, *barbati*, *pharpharāyate*, ce dernier avec nuance intensive.

il joue: skr. *kūrdate*, *khūrdate*, *gūrdate*.

il mange: skr. *camati*, *jamati*, *jhamati*.

il sert: skr. *kevatē*, *khevatē*, *gevatē*.

il prend: skr. *rabhate* ou *labhate*, gr. ἔλαβε, λάφωρον, lat. *rapere* (i.-e. *r = l*).

il joue: skr. *kīlāti*, *helayati*; jeu *khelis*, *helis*.

il assemble: skr. *sapāti*, *sambayati*; assemblée *sabhā*.

il assemble: skr. *ghatati* < \**ghart-*; multitude: *agras*, *cakras* < \**ke* (red.)-*kr-*.  
tresse: skr. *kaṣas*, *jaṭā*; il est mis en tresse *jaṭati*, *jhaṭati*.

il désire: skr. *haryati*, got. *gairnjan* < \**gher-*; skr. *jaras* amant; *kharus* amour, *karvas* amour.

ensemble: skr. *sākam*; *sakhā* compagnon; *saha* < \**sagha* en même temps.

il couvre: skr. *kump-*, *kumb-*, *kumbhayati*.

il est hautain: skr. *karvati*, *khavvati*, *garvati*.

il brûle skr: *jūrvati*, *cūryate*, *guhūraṇas* feu.

il blesse, maltraite: skr. *tump-*, *tumph-*, *tumbati*.

il blesse, maltraite: skr. *tūrvati*, *thūrvati*, *dhūrvati*.

il blesse, maltraite: skr. *kasati*, *khasati*, *jasati*.

il échange: skr. *methati*, *medhati*, *medati*, lat. *mūtāre* < v. lat. *moitāre*, got. *maidjan* commercer.

chauve: skr. *khalatis*, *kulvas*, lat. *calvus*, *glaber* (i.-e. *b = v*); v. isl. *skalli*: tête chauve.

grand: skr. *mahā*; grandeur: *majman*; μέγας, μακρός, lat. *mgnus*; grand.

agréable: lat. *grātus*; gr. χαρά: joie; skr. *hlādayati*: il réjouit (< \**ghl-*):  
*krāthayati*: il réjouit.

courbé: γαμψός, χαμός; une courbe: καμπή.

fourrage vert: κρᾶστις, γράστις, all. *gras* (< \**ghr-*), χόρτος.

Le plus souvent, on n'observe guère que deux variantes. Voici un choix de mots particulièrement clairs. Je laisse de côté les mots assez nombreux où une gutturale précède ou suit une nasale, et où l'on peut, sans preuve, il est vrai, supposer, arbitrairement, que ce voisinage a sonorisé la gutturale en certains cas, non en d'autres.

#### a) Variations de gutturales.

courbe, recourbé: gr. κυρτός, γυρός; il se courbe: skr. *hvarati*, *kuṭati* < \**kurt-*  
il ment: skr. *kundrayati*, *gundrayati*.

il pleut: skr. *kaṭati*, *gaḍati*.

il brille: skr. *arcati*, *rājati*; brillant: *arcas*, *arjunas*.

lumière: skr. *tejas*; *diṣati*: il montre, lat. *in+dicāre*.

rayon lumineux: skr. *karas*, *haris*; feu ardent; *karas*.

il fait du mal: *kṛṇāti*, *hruṇāti*.

dommage: skr. *haṃsas*; qui nuit; *nṛ+çaṃsas*.

il lance: skr. *harati*; *ṣaras*: trait, flèche.

il désire: skr. *gr̥dhyaṭi*, *khaṭati* < \**khart-*; désiré: *hṛdyas*.

il est joyeux: skr. *mahate*; joyeux: *makhas*.

il rit: skr. *kakkati*, *kakhati*, *jhajhati*, *ghagghati*, *gagghati*.

il rit: γελάω, κηλίζω.

pitié: skr. *ghṛṇā*; pitoyable: *karuṇas*.

jeune fille: κόρη, skr. *jhalā* (*l* = *r*).

il est placé: skr. *ṣete*; placé: *hitas*.

lieu, terre: skr. *kus*, *gaus*.

grêle, menu: skr. *kṛṣas*, lat. *gracilis*.

soleil: skr. *kas*, *has*; lumière: *jas*, lumière du jour: *ahar*.

faîte: ἄκρᾱ, skr. *agram*.

cuir: lat. *corium*, χόριον.

fosse: lat. *lacus*, λάκκος, λαχή.

colle: κόλλα, γλοιός, lat. *glūs*, *glūten*.

câble: κάλω, χαλινός.

préparer: τεύχω, aor. τετυχεῖν.

assemblée: ἄγυρις; foule: skr. *kulam*.

il assemble: skr. *khalati*, *kālayati*.

se retirer: χάζομαι < \**khady-*; κεκάδοντο: se retirèrent.

à terre: χαμαί, lat. *humī*, instrum. skr. *jṃā*.

caillou: κάλκηξ, lat. *calculus*, κρόκη: galet.

chaux: lat. *calx*, χάλιξ.

corde: skr. *ṣikyam*, v. slave *žica*.

nuit: skr. *nak*, νύχτα de nuit, ἑν+νυχός: nocturne.

- bon: ἀγαθός, ἀκαθός, χάσιος (< \*χᾱτη-), got. *gôþs*.  
 nourriture: ἀκμή; alimentation: ὀχή; festin: εὖ+ωχία.  
 mâchoire: γένυς, skr. *hanus*; all. *Kinn*: menton < \**gen-*.  
 moudre: skr. *carvati*; γυρίς: farine.  
 genou: γόνυ, lat. *genū*, πρό+χυν.  
 prison: lat. *carcer*, γόργυρα.  
 franges: λέγνον, lat. *lacinia*.  
 petit: ἐλαχύς; ὀλίγος: en petit nombre.  
 il frotte: skr. *gharṣati*, *kaṣati* < \**kars-*; *ni+gharṣas*, *ni+karṣas* ou *+kaṣas*:  
 pierre de touche.  
 il écrase: skr. *capayati*, *jañjabhyate*.  
 montagne: skr. *kuṭis*, *kudhras*, *gotram*.  
 il existe: *ghaṭati*, *caṭati*.  
 don: skr. *makhas*, *magham*.  
 il mange: skr. *carati*; mangeur: *jarayitr-*.  
 il mange: skr. *grasati*, *caṣati* < \**kers-*.  
 dur: skr. *ā+khanas*, *ghanas*.  
 il couvre: skr. *calati*, *jalati*.  
 puissant: skr. *jarathas*, *gāḍhas*; puissance: *haṭhas*, < \**gārdh-*, \**gharth-*.  
 force: skr. *varcas*, *urj-*.  
 il tremble: skr. *kelati*, *khelati*; il craint: skr. *keṭati*, *kheṭati* < \**kert-*, \**khert-*.  
 terrible: skr. *krūras*, *ghoras* < \**ghour-* (*krū* = *ghur*).  
 il dirige: skr. *rājati*, *racayati*, lat. *regere*, gr. ἄρχω.  
 il dit: skr. *kathyate*, *gadati*.  
 il brait: skr. *gardati*; *khar+karas*: qui brait; *cakrivant-*: âne < \**ke* (red.)-*kr-*.  
 il lie: skr. *kacate*, *khacayati*.  
 il lie: skr. *grathnāti*, *grathyate*.  
 il protège, garde: skr. *jugopa*; *kupayas*: qui doit être gardé; lat. *ex+cubiae*,  
*prō+cubitor*: sentinelle, *ec+cubāre*: monter la garde.  
 il couvre, protège: skr. *ghuṭati*, *guḍati*, *guḍhyati*.  
 gland: ἄκνυλος, angl. *acorn* < \**ə<sub>2</sub>gur* (i.—e. *r* = *l*).  
 chevelure: skr. *cikhā*, *cikuras*, *keṣas*.  
 bataille, guerre: skr. *kāras*, *hāras*; *khalas*; lutteur: *jhallas*.  
 cheville du pied: skr. *kulphas*, *gulphas*.  
 il frappe: skr. *knathati*, *gandhayati*.  
 il lance: skr. *sṛjati*; *sṛjas* petite javeline; *sṛkas* flèche.  
 il brille: skr. *bhrāṇate*, *bhrājati*; éclat lumineux: *bhargas*.  
 il bâille: skr. *jañjabhyate*; fait de bâiller: *hāphikā*.  
 anus: skr. *gūdas*, *cūtas*.  
 est fort: skr. *khāyate*, force: *hāyas*.  
 dent: skr. *kharus*, *hālus* < \**gh-* (*r* = *l*).  
 bouton de fleur: skr. *jālakas*, *kalikā*.  
 intelligence: skr. *kratus*, *grḍhus*.

montagne: skr. *nākus*, *nagas*.  
 il blesse: skr. *kuthnāti*, *gudhnāti*.  
 il prend: skr. *harati*, ἀγρόω.  
 combattre: μάχομαι, lat. *dē+micāre*.  
 crédit: lat. *crēdere*, κρίρημι.  
 diriger: κυβερνάω, lat. *gubernāre*.  
 lécher: λείγω, lat. *ligurrīre*, all. *lecken*.  
 avec: lat. *co-*, all. *ge-* (< \**gh-*), skr. *-ca*.  
 parler: skr. *joguve* (véd.); langue: skr. *juhūs*, *jihvā*.  
 coeur: lat. *cor cordis*, καρδιά, skr. *hṛdayam*.  
 gangrène: lat. *cancer*, γάγγραινα.  
 massue: skr. *lakūṭas*, *laguḍas*.  
 main: ἄγροστός, skr. *hastas*.  
 il lie: skr. *kūṇayati*; corde, fil: *guṇas*.  
 mélanger: μείγνυμι; mélangé: skr. *miṣras*.  
 il écrase: skr. *khodayati*, *khunḍate*, *guṇḍayati*.  
 il devient vieux: skr. *jarati*, *jīryati*, *jhīryati*, *jhriṇāti*.  
 chanteur: véd. *kīstas*, skr. *gīsnus*.  
 herse: gr. ἀγρίφη, lat. *hirpex*.  
 uriner: ὀμῖχέω, lat. *mingere*, *meijere* < \**meig-y-*.  
 lien, ceinture: skr. *hiras*; diadème: *heram*, *kīritas*.  
 veine: skr. *hirā*, *cīrā*.  
 louange: skr. *gīrṇis*, *kīrtis*.

#### b) Variations des dentales.

il pleut: skr. *kaṭati*, *gaḍati*.  
 il est fou: skr. *mreṭati*, *mredati*, *mleṭati*, *mleḍati*.  
 il souffle: skr. *dhamati*; *ātmān-*: souffle vital.  
 il attache: skr. *juṭati*, *juḍa'i*.  
 il tombe: skr. *paṭati*, *paḍati*, πίπτω; v. slave *padq* tomberai.  
 boule: skr. *guḍas*, *guṭikā*: petite boule.  
 ventre maternel: skr. *udaram*, lat. *uterus*.  
 demander: lat. *petere*; got. *bida*: prière; all. *bitten*: prier, demander.  
 puanteur: lat. *paedor*; *foetet*: il sent mauvais.  
 être caché: lat. *latēre*, gr. λανθάνω.  
 il couvre: skr. *sthagayati*; lit. *stėgiu*: je couvre; στέγω couvrir; στέγη ou τέγη  
 toit; v. isl. *pekia*: couvrir; irl. *tuigither*: il couvre.  
 il brille: skr. *bhandate*; il fait apparaître: *bandhati*.  
 il est affligé: skr. *ṣaṭati*, *kaṭhati*.  
 serviteur: skr. *ceṭas*, *cedas*.  
 tête, sommet: skr. *kūṭas*, *cuḍā*.  
 il dérobe: skr. *runṭhati*, *runṭati*.

- il demande protection: skr. *nāthate*, *nādhate*.  
 il demande: skr. *vethate*, *vedhate*.  
 il lie: skr. *antati*, *andati*; lat. *nōdus*: nœud.  
 il lie: skr. *bandhati*, all. *binden*; skr. *bandī*: captivité.  
 il brouille: skr. *luṭhati*, *loḍati*.  
 fripon: skr. *ṣathas*, *ṣatas*.  
 il partage: skr. *vaṇṭati*, *vaṇḍati*.  
 pilier: skr. *methī*, *medhī*.  
 il cause de la peine: skr. *roṭhate*, *roṭate*.  
 il brille: skr. *tarkayati*; il voit: *dadarṣa*, v. irl. *derc*: œil.  
 il allume: skr. *tarpati*, *darpati*; il lance des éclairs: ἀστράπτω.  
 lait caillé: skr. *trapsyam*, *drapsyam*.  
 membre de club: ἔταρος, *sodālis* (suff. -αρ = -āl-).  
 cours d'eau: skr. *dharas*, *daras*.  
 arbre: skr. *tarus*; gr. δένδρον; skr. *dāru*: bois.  
 il blesse: skr. *poṭhayati*, *boṭayati*.  
 il blesse: skr. *kuṭhnāti*, *guḍhnāti*.  
 intelligence: skr. *kratus*, *gṛdhus*.  
 il est confus: skr. *tvalayati*, il rend confus: *dvālayati*.  
 ténèbres: lat. *tenebrae*, δνόφος.  
 craindre: δέ-δοι-κα, τε-τί-η-μαι.  
 mauvais: lat. *pejor* < \**ped-yōs*, *pessimus* < \**ped-s-*, angl. *bad* < \**bhodh-*: mauvais.  
 douleur: lat. *dolor*, ὄλως.  
 juvénile: ἀταλός, θαλερός; être florissant: θάλλω.  
 gourmand: τένηης; manger avec gourmandise: τένω.  
 mesurer: *mētiri*; mesure: *modus*; boisseau: *modius*, μέδιμνος.  
 montagne: skr. *adris*, *dharas*, *taḍas* < \**tard-*, *dhaṣas* < \**dhars-*, *tālīṣas*.  
 est grand: skr. *vaṭhati* < \**varth-*; il grandit: *vardhati*.  
 il cache: skr. *chadayati* < \**skad-*; il se cache: *catati*.  
 anus: skr. *gūdas*, *cūtas*.  
 fort: skr. *jarathas*, *gāḍhas* < \**gōrdh-*; force: *cardhas*.  
 il tire, traîne: skr. *dhrajati*; lat. *trahere*, all. *strecken*.  
 il brille, paraît: skr. *dīdheti*, *dīdeti*, δέσται.  
 il brille: skr. *tepate*, *dīpyati*.  
 il regarde: θεάομαι < \**thāw-*, lat. *tuērī*.  
 bruit: gr. κτύπος, γδοῦπος.  
 bien vouloir: θέλω, dor. δήλω < \**dels-*.  
 moitié égale: skr. *ardhas*; ἄρτιος égal, pareil.  
 dos: lat. *dorsum*; lit. *tursas*: derrière.  
 il tombe en poussière: skr. *mrityati*, *mradate*.  
 il écrase: skr. *pīdayati*, *piṭṭayati*.  
 il écrase: skr. *poḍati*, *poṭati*, *puṭṭayati*.

## c) Variations des labiales.

il va: skr. *peṣati*, *beṣati*.

il va: skr. *pambati*, *bambati*.

il va: skr. *raphati*, *arbatī*.

il fend: skr. *bindati*, *bhinatti*, *bhedati*, lat. *findere*.

il se meut: skr. *parpati*, *parbatī*, *barbatī*.

il se fend: skr. *phalati*, *paṭati* < \**palt-*.

il lave: skr. *palpūlayati*; *bolayati*: immerger; all. *spülen*: rincer.

eau: skr. *ambu*, *ambhas*; pluie: ὄμβρος, lat. *imber*.

blanc: skr. *palakṣas*, *balakṣas*.

il tisse: skr. *vapati*; araignée: *vābhis*; ὑφαίνω, all. *weben*: tisser.

jeune pousse: skr. *pallavas*; qui a de jeunes pousses: *ut+pra+bālas*; lat. *pullulāre*, gr. βρύω: avoir beaucoup de jeunes pousses.

il se plaît à: skr. *tṛpyati*, *tṛphati*.

puce: lat. *pūlex*, ψύλλα, skr. *pluṣi-*; v. slave *blŭcha* (i.-e. *pul* = *plu* = *blu*).

il est intimidé: skr. *trapate*, *darbhati*.

vent: skr. *pas*, *ava+phas* flatuosité.

il émet: skr. *poṣayati*, *buṣayati*.

il couvre: skr. *puḍati*, *budati*.

il blesse: skr. *poṭhayati*, *boṭayati*.

il lie: skr. *pustayati*, *bustayati*.

il est avide: skr. *lubhyati*; avide: *lolupas*; all. *lieben* < \**leubh-*: aimer.

il prend: lat. *capere*, irl. *gaibim*.

Pierre: πέλλα; terrain pierreux: φελλία.

sourdre: βλύω, φλύω, lat. *fluere*.

arroser: βρέχω; gouttes de rosée: πρῶκες; pluie: skr. *parjanya*s.

bouillonner: lat. *bullire*, παφλάω (< πα- red.); πομφόλυξ, βομβυλῖς: bulle d'eau.

enfanter: lat. *parere*, all. *ge+bären*, got. *bairan* < \**bher-*; faon: πρόξ; petits d'animaux sauvages: ὀβρίκαλα.

boire: lat. *bibere*, skr. *pibati*, πίνω, lat. *pōtāre*.

filet: γρίφος, γρίπος.

herse: ἄριφην, lat. *hirpex*.

ami: φίλος, skr. *priyas* (i.-e. \**phil-* = *pri-*).

avoir peur: βδύλλω; πτόρω: effrayer.

enduire: ἀλείφω, skr. *lepayati*, *limpati*; lat. *lippus*: chassieux.

percer: πείρω < \**pery-*, lat. *forāre*.

compact: rendre compact στεῖβω; masse compacte: στῖφος; lat. *stīpāre*: rendre compact.

puanteur: lat. *paedor*; il sent mauvais *foetet*.

peuple: *populus*, *pūblicus*: racine \**pl-*, \**bl-*, précédée de redoublement *po-*, *pū-*.

étrangler: πνίγω, σφίγγω.

abondance: ἄφενος, ἄφνος, skr. *apnas*, lat. *cōpia*.

- nombreux: skr. *purus*, *bhuris*.  
 commercer: skr. *paṇate*; marchand: skr. *baṇij-*.  
 remplir: lat. *farcire*, skr. *prṇakti*.  
 entasser: skr. *vapati*, *ubhnāti*.  
 participer: skr. *bhakṣati*; moitié: *pakṣas*.  
 lier: skr. *bhandati*, all. *binden* < \**bhendh-*; lat. *pendere*: attacher; *pendiculus*:  
     cordeau; *πεῖσμα* (< \**penth-sm-*): câble.  
 grand: skr. *bradhna*; il devient grand: *prathati*.  
 il prend: skr. *la(m)bhate*, *ā+lambati*, ἔλαβε.  
 gardien: skr. *pālas*; chevrier: *jā+balas*.  
 garçon: skr. *prthukas*, *baṭukas* < \**bart-*.  
 jeune fille: skr. *darikā*, *tālīs*; ἀταλός: juvénile.  
 s'agiter: skr. *bhurati*, *phurāphurāyate* (intensité), *sphurati*, *sphoṭayati*;  
     frisson: *pulakam*.  
 le combat, combattre: all. *fechten*, angl. *fight* combattre; vhall. *bâgên*, irl.  
     *bâgim* je combats; franç. *bagarre*.  
 soleil: skr. *bāthus*, *pāthas*.  
 il regarde: skr. *bhālayate*, (intensité) *pharpharayati* il regarde de tous côtés.  
 éponge: σπόγγος, σφόγγος, lat. *fungus*.  
 tête: κεφαλή, κεβλή; κεβλή + πυρις: oiseau à tête de feu (Aristophane).  
 oblique: πλάγιος, φολζός.  
 paupière: gr. βλέφαρον, lat. *palpebra*.  
 obscurité: gr. ἔρεβος, ὄρφνη.  
 pin: πίτυς; sapin: lat. *abies*, *abietis*, ἄβιν Hésych.  
 barbe: lat. *barba*, vhall. *bart* < \**bhar-*.  
 petit: skr. *alpas*, *arbas*.  
 force: skr. *balam* force; *a+balas*, lat. *dē+bilis*: sans force, faible; lat. *pollēre*:  
     être fort.  
 mou: πλαδαρός, βλαδαρός; ἀπαλός, ἄβρός.  
 bruit retentissant: κόμπος, κόναβος.  
 porc: lat. *porcus*, vhall. *farh*, mais all. dial. *barg*, angl. *barrow*.  
 s'étonner: gr. τέθηπα; étonnement: θάμβος, τάφος.

Parmi les exemples de notre liste, il est possible que l'un ou l'autre paraisse suspect à certains lecteurs, et appelle des explications. Mais l'ensemble est solide. En particulier les faits sanskrits sont nombreux et clairs. De plus, dans les exemples choisis, les variations affectent, très souvent, une consonne initiale. Or cette position est la plus forte, la plus résistante à toute influence; une occlusive initiale ne change que si l'évolution générale de la langue la fait changer, comme il est arrivé en germanique; mais alors elle change partout et il nous est facile d'y reconnaître la forme indo-européenne. On peut se demander si les variations constatées seraient dues à des mélanges de dialectes où chaque occlusive indo-européenne aurait été changée

en des formes variées, p. ex. i-e. *k* aurait été changé ici en *kh*, là en *g*, là encore en *gh*, et cela en des dialectes assez voisins pour que le mélange des formes d'occlusives ait été fréquent. Or on ne sait rien de tels dialectes ni d'un tel mélange, qui aurait laissé d'autres traces. On pourrait encore imaginer que c'est le hasard qui a ainsi altéré les occlusives. Mais ces variations sont si nombreuses qu'elles excluent tout hasard; d'ailleurs une explication par le hasard est le refus d'explication.

De plus il n'y a aucune raison de penser que les phonèmes de la racine seraient traités autrement que ceux des autres éléments du mot, où les variations dans les occlusives sont encore plus évidentes.

Enfin, si l'on compare les diverses formes d'occlusives au point de vue de la fréquence de leur emploi, leur rapport fait soupçonner qu'en indo-européen la forme sonore ou aspirée des occlusives n'était pas le type normal, mais était réservée à des nuances spéciales, car dans les vocabulaires issus de l'indo-européen et qui ont trois ou quatre variétés de chaque occlusive, les sourdes non aspirées sont bien plus fréquentes que chaque autre variété, surtout que les sourdes aspirées et les sonores non aspirées. Ceci s'accorde avec l'hypothèse que la forme dépourvue de sonorité et d'aspiration était le type normal des occlusives. Or le tokharien ne connaît pas d'occlusives sonores ou aspirées. Il peut donc, en cette particularité, continuer un état très ancien de l'indo-européen. Quant aux autres dialectes apparentés, ils ont cessé d'affecter les variations consonantiques à des nuances spéciales, sauf en des cas tels que le parfait grec πέπομφα, à côté de πέμπω.

## II. Variations dans le nombre des consonnes qui forment chaque élément du mot indo-européen.

### 1°. Dans les suffixes.

Un suffixe consiste souvent soit en une seule consonne, soit dans le groupement de cette consonne avec d'autres. Ainsi la comparaison entre deux ou plusieurs exprimée par *-str-* ou *-tr-*, *-st-* dans lat. *sin-ister*, *mag-ister*, gr. σπουδαι-έστερος, skr. *pāpī-yastaras*, gr. βέλτ-ιστος, gr. κούφ-ότερος, etc., a la même valeur que quand elle est exprimée par une seule de ces consonnes; par *-s-* dans gr. \*ἥδ-ίσα > ἥδιω; dans skr. *svād-īyas-*, lat. *svāvior* < *-iōs-*; ou par *-r-* dans lat. *suprā*, *infrā*, gr. ὑπερ, skr. *aparas* l'autre; par *-t-* dans lat. *sex-t-us*, gr. δέκα-τος, skr. *catur-th-as*, got. *taihun-d-a* «10<sup>e</sup>» (< \**dekmdh*).

Cette équivalence de formes suffixales ayant une consonne seule ou cette même consonne groupée avec d'autres, se constate encore par exemple dans les cas suivants; dans le suffixe d'action *-tn-*: lat. *āc-tiō*, g. *āct-iōn-is*, *ōrātiō*; dont chaque consonne a aussi cette valeur; *-t-* dans lat. *quiē-s*, g. *quiē-t-is* acte de se reposer; gr. πότε-ος fait de boire, etc.; *-n-* dans gr. ὑπ-ν-ος fait de dormir, skr. *ad-an-am* fait de manger, etc. Le suffixe *-dn-* dans lat.



*formīdō* fait de craindre, *oscēdō*, g. *-ōn-is* fait de bâiller; gr. κλύδων fait de soulever des vagues, a la même valeur que le suffixe *-d-* sans *-n-*: gr. ἐλπ-ίς, g. *-ίδ-ος* fait d'espérer; νιφάς, g. *-άδ-ος* chute de neige.

L'action s'exprime aussi par le suffixe *-mn-* où *-n-* est groupée avec *-m-*: gr. Hom. δό-μεναι, μέν-εμεν infinitifs. Or, elle aussi, *-m-* seule a cette même valeur: skr. *yudh-m-as* combat; gr. ὄρ-μ-ή élan, πταρ-μ-ός fait d'éternuer. Comparer *-tm-*, où cette *-m-* est groupée avec *-t-*: gr. ἐφ+ε-τμ-ή, ou avec *-θ-*: ὄνθμ-ός écoulement régulier.

Le fait qu'une même idée dérivée s'exprime par des suffixes de forme différente a eu cette conséquence que, dans la déclinaison de certains mots, il y a alternance entre deux formes suffixales différentes: hitt. *wat-ar*, g. *wet-n-as* eau, comme gr. ὕδ-ωρ, g. ὕδ-ατος (< \**ud-n-t-os*); skr. *ūdh-ar*, g. *ūdh-n-as* mamelle; hitt. *pahh-ur*, g. *pahh-uen-as* feu; lat. *jec-ur*, g. *jec-inis* foie. De même *-tr-* alterne avec *-tn-*: hitt. *huis-atar*, g. *huis-atn-as* vie; *agg-atar*, g. *agg-atn-as* mort; lat. *i-ter*, g. *i-tin-eris*. De même alternent, dans la déclinaison, *-mr-* avec *-mn-*, *-wes-* avec *-wen-*, *-wes-* avec *-ot-*: hitt. *warnu-mar*, gr. *warnu-mn-as* fait de brûler; gr. λῦμαρ, g. λῦ-μα-τ-ος (< \**mn̥t*), verbe λῦμαίνω (< \**-μαν-γω*); αἰεί < \**ai-wes-i*, αἰέν < \**ai-wen* toujours; εἰδώς, g. εἰδότος < \**weid-ot-*, fem. εἰδ-υῖα < \**weid-us-ya* sachant (participle).

Un autre effet consiste en ce qu'une consonne de ces groupes, alterne avec zéro: p. ex. nominatif skr. *yak-ṛ-t*, g. *yak-n-as*; à l'inverse, dans les formes suivantes et d'autres analogues, c'est seulement au nominatif singulier que ce *-t-* ne paraît pas: gr. λύ-ων, g. λυ-οντ-ος; λῦμα < \**lū-mn̥*, g. λύματος < \**lū-mnt-*. Cas analogues en latin: *sen-ec-s*, g. *sen-is*; *juven-is*, *juven-c-us*; avec *-t-*: *an+ceps*, g. *an+cip-it-is*; *supellex*, g. *supellec-til-is*.

Les faits résumés montrent qu'une même idée dérivée, telle que l'action, pouvait être exprimée non seulement par des consonnes variées isolées, mais encore par une de ces consonnes groupée avec d'autres, et cela sans que change la valeur suffixale.

## 2°. Dans les racines.

Il est facile de constater les mêmes faits dans les racines.

A l'alternance de suffixes différents dans la déclinaison d'un même mot, correspond l'alternance de formes radicales différentes dans la conjugaison des verbes: lat. *sum*, parf. *fuī*, comme skr. *as-mi*, parf. *ba-bhū-va* (racine *s-* alternant avec racine *bhū-*); gr. ὁράω, fut. ὄψομαι, aor. εἶδον voir (alternance des racines \**swr-*, \**p-*, \**wid-*). De même dans la déclinaison d'un pronom: lat. *ego*, acc. *mē*; gr. ἐγώ, μέ (alternance des racines \**g-*, \**m-*); gr. ὁ (< \**so-*), g. τοῦ (< \**t-oso*; alternance des racines \**s-*, *t-*); skr. m., f. *asau*, n. *adas*; accus. m. *amum*, f. *amūm*, n. *adas*: celui-là (alternance de *as-* avec *ad-* et *am-*).

Comme un suffixe, une racine peut-être formée par une seule consonne. Exemple: lat. *ap-īscor* «atteindre», composé *ad+ipīscor*; en ce verbe *ap-*

continue  $*\partial_2 p-$ , où  $\partial_2$  est non une consonne, mais une variation vocalique, puisque ce  $\partial_2$  ne paraît pas dans le correspondant hitt. *ep-mi*, 3<sup>e</sup> pluriel *appanzi* je prends, ils prennent. De même hitt. *es-mi* je suis, skr. *as-mi*, lat. *s-um*, infinitif *es-se*, gr. ἔσ-τι être; dont le factitif est en hittite *asnu-* faire être, sans consonne qui représente  $\partial_1$  devant *as-*. De même *p-* est la seule consonne radicale de lat. *op-us*, skr. *ap-as* œuvre, skr. *ap-ās* actif. — La consonne unique de ces mots paraît ailleurs en des sens tout différents; p. ex.  $*s-$  racine paraît comme thème radical de lat. *es-se* être, de lat. *ās* unité, de *sē* soi, de *ōs* ouverture, de *se-* ou *so-* « sans » (dans *so+cors*) et de beaucoup d'autres mots de sens variés.

D'autre part, de même qu'une consonne suffixale peut être groupée avec une ou plusieurs autres consonnes sans que le suffixe change de valeur, une consonne radicale unique peut, sans changement de sens, être groupée avec une ou plusieurs autres consonnes. Voici quelques exemples: *s-* « unité » paraît aussi groupée dans  $*sn-$ : hitt. *sanna-*, gr. εἷς, g. ἕν-ός un, etc.; dans  $*sm-$ : lat. *sim+plex*, lat. *sem-el*, *sīm-ilis*, *sim-ul*; gr. ἄμα (<  $*σαμ-$ ), ὁμ-αλός, ὁμῶς, ὁμοῦ, ὁμός, ὁμοιος; dans  $*sl-$ : lat. *sōl-us* unique. De même  $*y-$  « un »: gr. ἕως, ἕα un, skr. *i-taras* un parmi deux, paraît groupé avec *-n-* dans lat. *ūnus* < *oin-os*, all. *ein*<sup>1)</sup>, gr. οἷν-ή un (au jeu de dés); avec *-w-* dans gr. οἶος <  $*oiw-os$  seul, unique; avec *-k-* dans skr. *ek-as* un, unique (<  $*oik-$ ), lat. *aequus* égal.

A ces exemples qui appartiennent à la catégorie des noms de nombre, ajoutons des exemples d'autres catégories de mots.

Dans la flexion des verbes skr. *dadhāmi* et *dadāmi* la racine a deux formes: à une seule consonne  $*dh-$ ,  $*d-$ , et à deux consonnes  $*dh\partial_1-$ ,  $*d\partial_2-$ . En effet *dadhāmi*, *dadāmi*, où  $\bar{a}$ - continue  $-e\partial_1$ ,  $-e\partial_2$ , ont au pluriel *dadhmas*, *dadmas* sans  $\bar{a}$ -; pas de  $\bar{a}$ - non plus au moyen *dhatte* <  $*da$  (red.)  $-dh-te$ , *dadmahe*, etc.; participe passif *dhattas* (<  $*da-dh-tas$ ); ni dans *dadmas*, *datte*, *dattas*; véd.  $\bar{a}+d-tas$ , *prattas* (<  $*pra+d-tās$ ). Le latin donne le même témoignage; la racine de *dare*, qui présente le  $\bar{a}_2$ - aux formes *dās*, *dat*, *dā-mus*, *dā-tis*, *dant-*, *dā-tus*, ne l'a pas au parfait: *de-d-istī*, *de-d-istis*, ni dans les composés, p. ex. dans *red+dere*: *red+d-is*, *-it*, *-imus*, *-unt*; *per+d-is*, *-it*, *-imus*, *-unt*. Ces faits expliquent les formes grecques correspondantes: δίδωμι, dont  $\omega-$  continue  $-o\partial_2$ , devrait avoir au pluriel  $*\delta\iota-\delta-\mu\epsilon\nu$  comme skr. *da-d-mas* ou, si le  $\bar{a}_2$ - s'était généralisé par analogie,  $*\delta\iota-\delta\alpha-\mu\epsilon\nu$ ; l'unique forme  $\delta\iota-\delta\omicron-\mu\epsilon\nu$  s'explique plus simplement par l'alternance  $\bar{o} : \bar{\omicron}$  (longue: brève), d'après le modèle des verbes en  $\mu$  où la longue alterne avec la brève, p. ex. δαίνῃμι, -ῃμεν. — En latin *stāre* contient  $\bar{a}_2$ -; mais il n'y en a aucune trace dans la forme correspondante *sistere*, *sistimus*, *sistunt*.

On trouve aussi quelques survivances de l'alternance consonne unique, cette même consonne groupée, dans la déclinaison d'un nom. Ainsi *sē*, g. *su-ī*;

<sup>1)</sup> L'all. *allein* seul se compose de *all* et de *ein*, où *all* a encore le sens de « un », comme *ali-* dans lat. *ali+quis* « un quelconque ».

*hic, haec, hoc* présentent *h-* comme consonne unique radicale; mais gén. *hoi-y-os*, dat. *hoi-y-eic* (> *hūjus, hūic*) ont *hy-*.

Il y a un assez grand nombre de survivances de l'alternance d'un groupe de consonnes radicales avec ce même groupe augmenté d'une consonne radicale: ainsi en latin *vīs*, accus. *vīm* a pour radical le groupe *vi-*, mais le pluriel y ajoute une consonne *vir-ēs, vir-ium*, etc. — De même lat. *cor*, g. *cordis*, gr. *κῆρ*, datif *κῆρι, καρδιά* cœur présentent *-r-* alternant avec *-rd-*; comme hitt. *gir+mis* mon cœur, gén. *kardias*.

Autres exemples: lat. *struere* (*in+strūmentum*, etc.) a pour parfait *struxi*; thèmes *stru-* et *struk-*; lat. *fluere, fluxi*, thèmes *flu-* et *fluk-*. La racine *\*wr-* de gr. *ἄπ+ήρων*, participe *ἄπ+ούρας* « prendre » est contenue dans skr. *var-k-ate* « il prend ». La racine *\*l/r-* « règle, ordre » paraît dans skr. *ṛtus* « règle, ordre », lat. *ars, ar-t-is* « art, méthode »; avec *-i-* dans skr. *ṛitis* « méthode », lat. *ritus* « usage régulier »; avec *-d-* dans lat. *ordō* ordre; avec *-g-* dans lat. *lēx* « loi », *rēx* « roi », skr. *rājani* (locatif, véd.) « dans la loi »; *rāj-* en fin de composé, ailleurs *rājan-* « roi »; lat. *regere* « diriger », gr. *ἄρχω* « diriger ». La racine *\*p-* « diriger, protéger, garder » paraît seule dans skr. *pas*, en composition: *go+pas* « bouvier », *adhi+pas* « maître, souverain »; *ā+p-yas* « qu'il faut instruire »; avec *-a₂-* dans skr. *pāti* « il dirige, garde »; *pānam* « garde, protection »; dans lat. *pater*, gr. *πατήρ*, etc. « chef de la famille »; avec *-a₂l-* dans skr. *pālas* « protecteur, gardien, roi »; *pālī* « bergère »; *pālayati* « il garde, gouverne »; lat. *Palēs* « déesse des troupeaux, des bergers et de leurs chiens; avec *-ulk-* dans gr. *φυλάττω* (< *\*ph-ula₂k-y-*) « garder »; avec *-r-* dans skr. *bhartṛ-* (= véd. *partṛ-*) « protecteur, maître, chef »; lat. *im+perāre* « commander »; *im+perium* « empire ». — La racine *\*w-* « diriger » paraît seule dans skr. *avati* « il gouverne, protège »; participe *avant-* « maître de »; tokh. *wā-* conduire; mais avec *-y-* dans skr. *veti* « il dirige »; *vayunam* « règle, ordre, rite »; lat. *vīs* « tu veux »; tokh. A. *way-* « conduire »; avec *-ik-* dans gr. *οἶαξ* (< *\*owy-*) « gouvernail »; avec *-idh-* dans skr. *vidhati* « il règle, commande, administre »; avec *-r/l-* dans skr. *vrñāti* « il veut »; *vratam* « volonté, commandement, règle »; lat. *velle* « vouloir »; v. slave *velēti* « commander »; all. *wollen* « vouloir »; avec *-k-* dans skr. *vaç-mi* « je veux »; *vaças* « volonté, direction imposée à d'autres, autorité, empire »; gr. crétois *φεκων* « qui veut bien »; lat. *auc-tor* « qui dirige (par ses conseils), qui a la responsabilité de la direction ou d'une affirmation »; *auctōritās* « autorité ». — La racine *\*k* « mal » paraît redoublée dans gr. *κακός*; seule dans avest. *akō+manō* « la pensée mauvaise », skr. *nākas* (< *na+ak-*) « sans douleur »; v. angl. *acan*, angl. *ache* « douleur »; skr. *aghas* (adj.) mauvais, (neutre) « faute »; avec *-l/r-* dans gr. *χέρ-ειον* « pire »; skr. *khalas* méchant, got. *aglus* « pénible », *aglō* « misère », v. angl. *eglan* « faire mal »; lit. *kal-tas* « qui a fait le mal »; dans gr. *χαλεπός* « mauvais » à la racine *\*kl-* est ajouté *-p-*, qui semble y exprimer une nuance factitive et peut être un suffixe, etc. — La racine *\*s-* « être » est isolée dans skr. *s-ant-* « qui

est, bon »; dans hitt. *assus*, gr. Hom. εὔς < \**es-u-*; skr. *su-* bien; groupée avec -*l-* dans gr. εσ-λ-ός, got. *sēl-s* bon; avec -*thl-* dans gr. εσ-θλός « bon », etc.

Note sur l'équivalence de *r* et de *l* en indo-européen. — Dans ce qui précède, particulièrement en parlant des suffixes, on a admis cette équivalence. Voici quelques faits qui en montrent la survivance. En sanskrit elle a donné lieu à un grand nombre de doublets, fait connu de tout le monde. Ailleurs les survivances sont très clairsemées, mais évidentes.

Lat. *rēx* roi, *lēx* loi; *crēber*, *celeber* nombreux, fréquent; *crēscere*, *glīscere* croître; *servāre*, *salvus*, *salvāre* sauver, *mortārium* vase à piler, *molere* piler; *herba* herbe, *helvus* vert; gr. κρύπτω, καλύπτω cacher; λακίζω, ῥακόω déchirer; κλίβανος, κρίβανος four de campagne; ἄλγος douleur, κεφαλ+αργία mal de tête, ἀργαλέος douloureux, all. *arg* mauvais, *Aerger* chagrin; σπαράσσω, σπαλύσσω déchirer; ἐρέβινθος λέβινθος petit pois; πέρας limite, πρὸς près de, πέλας proche; πέρνημι, πωλέω vendre; μέρος partie, μέλος membre; κλύω, lat. *cluō*, ἀκροάομαι (< \**ǵ<sub>2</sub>krow-*) entendre; ῥίπτω, lat. *lībrāre* lancer; ῥίνη, lat. *līma* lime; σκαριφάομαι, lat. *sculpere* graver; γλημίον, lat. *gramiae* chassie; κρίνω, lat. *cernere* filtrer, *crībrum*, *cōlum* filtre.

---

## О КОНЦЕПТУАЛЬНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ СТОРОНЕ НЕКОТОРЫХ УРАРТСКИХ СЛОВ И ВЫРАЖЕНИЙ.

Гр. КАПАНЦЯН, Erevan.

В своей работе «История Урарту» (на арм. яз.) я в общих чертах дал описание военной и религиозной стороны урартских надписей во всех их проявлениях, как господствующей идеологии. Точно также я разбираю там внутреннюю сложную жизнь самого общества, иерархию отношений классового и сословного порядка, всю наличную в надписях терминологию и т. д. Такое расследование урартских терминов, слов и оборотов, которые отражают типичное для данного времени содержание, имеет конечно значение не только для урартоведения, но и вообще исторической науки.

Конкретно я там (стр. 109—112) остановился на обороте *buraštubi mešini-pii ʾaaldubi* «я подчинил, данью я обложил», где форма глагола *buraštubi*, написанная раз и полуидеографически *īR-aštubi* (в надписи царя Русы I из Нор-Баязета), как впервые было мной установлено, должна была значить «слугой (рабом) я сделал, я поработил», т. е. «я подчинил»<sup>1)</sup>. Но как мы знаем, характер служения, т. е. политической зависимости покоряемых стран, зависел от общественного строя самих классовых древних государств. В урартских надписях это понятие «я подчинил» большей частью имеет дополнительное продолжение — объяснение *mešini-pii ʾaaldubi*, что И. Фридрих переводил «я сделал (его) данником» [*ich machte (ihn) tributpflichtig*], хотя точное значение будет «под (-*pii* или -*piei*) дань (*meš-ini*)»<sup>2)</sup> я наложил (*ʾaald-ubi*). После этого идет перечисление вида и размера этой дани в десятках мин меди, серебра, золота и пр. В надписи из села «Язлыташ» (около Маназкерта) царь Менуа требует от Утубурша, вассала из племени Диау, также лошадей, ратников (войско), хлеба (?) и пр., что видимо также входило в обязанности подчиненных. Следует отметить, что отношения подчиненных

1) Независимо от меня, значение *bura* или *pura* «раб» было установлено и И. Фридрихом (см. *Caucasica. Fasc. VIII*, 1931 г. стр. 150). См. мое издание Нор-Баязедской клинописи Русы I, Ереван, 1930 г., стр. 16—17: *LUGAL KUR Velikuhi karubi īR-aštubi* = царя страны Великухи я поразил, слугой сделал.

2) В урартском слове *me-e-še* или *me-še* основой будет *meš-*, что видим и в форме творительного или исходного падежа *meš-ini*. Это *meš-* «дань, подать» несомненно родственно с древнееврейским *mas* с тем же значением. В библии ему соответствует греч. φόρος «подать, дань» (особенно с подчиненных стран).

племеновождей к суверену Урарту несомненно отличались от отношений феодалов к таким же монархам поздней эпохи, имея и общие черты. Выражение «я подверг под дань» (ср. русское «подданный») продолжало напр. удерживаться в феодальный период у армян, судя по выражению *ənd harkaw* (или *harkawkh*) *arkanel* «под дань бросить» у древних писателей. У последних фигурирует также объяснительное выражение *hark carajuthean* «дань служения», из чего вообще видно, насколько изменилось значение слова «слуга, служение» сообразно эпохам и их социально-экономическим формациям. Ср. также рус. слуга, служба, служить, лат. *servus*, *servitio* и пр.

Точно также, когда урартские цари говорят — «крепость я разрушил, города сжег, страну с'ел, мужчин (и) женщин погнал в Ван», — то глагольное значение «я с'ел» (*at-ubi*), заменяемое два раза идеографическим знаком для еды (пищи), раз с прибавлением окончания 1 л. ед. ч. аориста на *-bi*,<sup>3)</sup> имеет тут особое применение, известное, как замечает И. Фридрих, и в других древних языках. Но когда с этой лексической бравадой грабительских древних эпох сравним мирное выражение размельчавшегося феодализма средних эпох у армян — «и отныне властен ты, отец Давид, епископ Сюнии . . . это село Норашиник есть и пользоваться . . . продавать и в заклад положить» (см. у историка Ст. Орбеляна, История дома Сисакан, Тифлис, 1911 г., стр. 210 и ср. подобное же выражение на стр. 219 и 270), то тут термин «есть, кушать» (арм. *ut-el*) имеет новое социальное содержание, свойственное только феодальным порядкам, как это видим и в русском термине «кормление» того же феодального периода.

Здесь же, в этой статье, я хочу в том же древне-идеологическом аспекте подробно рассмотреть три следующих урартских выражения или слова — *maani* <sup>a</sup>*UTU-ni pieini*, *šurie* // *GIŠ šurie*, *hašial-me*.

### 1. *maani* <sup>a</sup>*UTU-ni* (= *ardinini?*) *pieini*.

Это выражение входит составной частью в так называемую «формулу заклатья» (или «проклятия»), помещаемую в конце надписей. Обыкновенная форма ее изложения такова: «Кто эту надпись (= камень) разобьет, кто повредит . . . кто другого побудит (и) скажет «иди разбей», кто другой скажет «я этот дом (или крепость) построил» (или «я такой то город, напр., Лухиуни, завоевал») . . . , виновника (*turini*, вин. п.) Халди, Тейшеба, Солнце, боги, *ma-a-ni* <sup>a</sup>*UTU-ni pi-e-i-ni*.» Часто к этому прибавляется также — «и родню (*arhi-uruliani*), и имущество (*inaini*

<sup>3)</sup> Это значение *at-ubi* «я с'ел» правильно объяснил М. Церетели по соответствующему месту изданных им Сардуровских летописей. Урартское *at-* (= *ath-*) «есть, кушать» походит на хеттское *at-//et-* (*az-//ez-*) с тем же значением.

или реже *inani*), и *narā* (= ?) да уничтожат». <sup>4)</sup> Конечно в поименованной форме изложения бывают и отступления в подробностях как в части описания условий повреждения надписи, так и во второй части (т. е. в главном предложении). Нас в данном случае интересует именно эта последняя часть, где выступает форма проклятия, т. е. главное предложение.

Здесь в начале стоит слово *tū-ri-ni-ni* (= фонетическому *turinin*), что не есть глагольная форма, как думал было Н. Марр (с переводом «да разгневаются»), а существительное в форме вин. п. ед. ч. на *-n* от основы *turini-* (корень *tur-* по-моему значит «обязывать», ср. *turubi* «я обязал»). <sup>5)</sup> Сейчас это слово переводят «разрушитель» или «преступник», что лучше будет передать более точным «виновник» (из первичного понятия «obligé, обязанник»?). После этого слова идет название троицы богов (Халди, Тейшеба и Солнце), как применителей наказаний против этого виновника. За этой троицей следует «боги», что либо относится к ним, либо же означает «(и прочие) боги», как переводят сейчас. Эти имена богов стоят в активной (эргативной) форме на *-še*, как форме подлежащего, а объект *turini* в форме вин. п. на *-n* (знак *ni* тут есть фонетическое *n*).

В интересующей нас второй части формулы проклятия бывают и некоторые отступления от вышеприведенной общей нормы. Вопервых,

<sup>4)</sup> По урартски эта часть гласит: *mei arḫiuruliani mei inaini mei narā awie ululie*. Начальное *mei* переводили раньше через «его». И Фридрих и М. Церетели предлагают перевести «и», что по-моему правильнее. Сложное слово *arḫiuruliani*, пишущееся иногда на двух строках (*arḫi* в конце и *uruliani* в начале следующей строки), должно приблизительно значить «близкие души» (ср. хеттс. *arḫa-* «граница», *arḫi* «близ», а для *uruli* «душа», ср. др.-арм. *urū* «привидение», арм. диал. *ura* «предчувствие». Есть и урарт.: бог который души переводит (DINGIR *aluše uruliwe šiuali*). Слово *awie* вероятно значит «прочь» (ср. хеттс. *awan* „weg“), *awie ululie* «прочь пошлет». Для последнего оборота ср. также *awiei iptulie* из формулы проклятия Хорхорской надписи (Col. VIII, стр. 13'): Кто стену с этих мест перенесет (*šiuliie*), *awie iptulie* (прочь выбросит ?!).

<sup>5)</sup> В одной надписи Сардура («Арх. Экс.», VI надп. на задней нижней части стены ниши) три раза читается глагольная форма *turubi*, в связи с чем идет перечисление разных поставок (оружия, людей, продуктов и пр.). Я предлагаю этот глагол перевести через «я обязал, наложил» и т. п. Примеры: *KUR Šuraani edini turubi* «для страны Шура я обязал (доставить)», *LÜ A. Šimeš-nani edini turubi* «для войска я обязал» и *LÜ Ururdani edini turubi* «для людей Урурда я наложил». Нужно заметить, что страна Шура (= *Šupria*?) не враждебна урартцам, ибо их цари называют себя «царь Биаины и Шуры» (= по ассир. Наири) и следовательно неправильно было *KUR Šurāni edini* перевести «из страны Шура», как делает И. Фридрих. Основа *turini-* так образовалась от корня *tur-*, как имеем имя *Išpuini* и глагол *išpuuibi* «я распорядился» (мой перевод), бог *Ḫuṭuini* и глагол *ḫutiadi* «я обратился с мольбой» и пр. Для корня *tur-* (фонет. *thor-*) ср. хеттское *tur-* «запрягать, связать», арм. *torn* (род. п. *torin*) «веревка». Быть может из имени племени (?) *ururda*, произносившегося \**ororda*, мы через аполологию имеем имя племени *orta*, жившего в VI в. в Софене, откуда и армянское имя феодалов *Ord-uni*?

вступительного объекта *turinini* может и не быть, как это видим в Зуартоцкой надписи Русы II, в Келишинской надписи Ишпуина и Менуи и пр. Затем, вместо этого *turinini* раз застаем *me-i-ni*, как его заместителя, — это в надписи из церкви Петра и Павла в Ване (CICH, 13), где читается: *meini* <sup>a</sup>Ḫal[diše] [<sup>a</sup>I]M-še <sup>a</sup>UTU kuulituni «его (или «то его») бог Халди, бог Тейшеба и бог Солнце да предадут». Далее вместо этой троицы богов выступает раз только бог Халди, как это видим из надписи в церкви св. Георгия (из села Кохбанц, около Вана): *turinini* <sup>a</sup>Ḫal-diše *maani* <sup>a</sup>UTU-ni *pieini*. Наконец, вместо этой последней фразы (*maani* <sup>a</sup>UTU-ni *pieini*) в Макинской надписи Русы II читаем — *turinini* <sup>a</sup>Ḫaldiše <sup>a</sup>IM-še <sup>a</sup>UTU-niše DINGIR <sup>meš</sup>-še *mekuui tini* *manini* <sup>a</sup>UTU-ni *kai*.

Как видим, во всех этих надписях вторая часть формулы проклятия, выражающая главную мысль о возмездии за повреждение, вполне закончена. Сказуемость этой мысли я вижу в *maani* <sup>a</sup>UTU-ni *pieini* большинства надписей, замененного *manini* <sup>a</sup>UTU-ni *kai* в Макинской надписи. Несомненно эти слова, следующие за троицей богов (или одним Халди), содержат в себе осуждение или проклятие. Сравним с этими главными предложениями, т. е. второй частью формулы проклятия, одну вариацию из надписи CICH 29, где эта часть (без вступительного *turinini*) гласит: <sup>a</sup>Ḫaldiše <sup>a</sup>IM-še <sup>a</sup>UTU-še *ḳiurāše* DINGIR <sup>meš</sup>-še [x-]ru tinieni *maani* e'a *zilbi* *ḳiuraani* *edini* «Халди, Тейшеба, бог Солнце (и) земные боги... имя его (=его самого) предадут, как и семья (его), земле». И. Фридрих переводит *ḳiurāni* *edini* „vom (?) Erdbogen weg (?)“, думая, что сказуемое скрыто в стертых начальных знаках десятой строки (см. *Caucasica, Fasc.*, 8 стр. 139, прим. 4). Мне же думается, что *maani* (или *manini* Макинской надп.) как раз и выражает это сказуемое со значением «дать, предать, отдать». Выражение *maani*... *ḳiurāni* *edini* «да предадут земле» в других случаях передается равнозначущим *ḳiuraidi* *kulietuni* (в Зварт. надписи) или *ḳi(u)ra(e)di* *kuludie* (Келиш. надп.) при ассир. *ina muḫḫi* *ḳakkari* *liḫalliḳušu* (или *luḫalliḳšu*). Слово *ma-a-ni* (реже *ma-ni*) еще со времен Сейса переводят «его», что особенно как бы явствует из Изоглинской надписи Сардура, когда после прихода Мелитейского князя Хиларуада и предоставления золота, серебра и пр., что Сардур посылает в Ван, говорится еще (строка 26): *maani* 'aaltubi *meešini* *piei* «его я обложил данью». Но и это место можно перевести «чтобы предоставил он (= для предоставления) я подверг дани», т. е. для ежегодного принесения я сделал его данником. Форма *mā-ni* «чтобы отдал, да отдаст» (есть и сродное *ma-ni-ni*)<sup>6)</sup> по моему субъективной

<sup>6)</sup> Это значение *manini* «да подаст» выступает напр. в надписи Менуи: «Для Халда (Элипуры, Хутуини) г-спода, Менуа Ишпуиниевич эту стелу дал написать, *manini* <sup>a</sup>Ḫal-dini *bedini* (или же <sup>a</sup>Ḫuṭuini b., <sup>a</sup>Elipurie b.) <sup>1</sup>Menua... <sup>1</sup>Inuṣrua... *ulguše* *pisuše* *alsuiše* «да подаст Халдово попечение (? милосердие) Менуе... (и) Инушпуре... жизнь, радость (и) величие». То же и в надписи на «двери Мхера» (строки 24/76-77). Слово *be-e-di* или



(сослагательная) от корня *ma-* и не нужно смешивать с существительным глаголом *manu* («быть, пребывать, стать»). Между прочим в надписи на скале Караташ (или Иланташ) у села Арджиш (севернее оз. Ван) в связи с посадкой виноградника говорится SE-ni-ni ú-i-du-še su-su... (строки 8—9), где идеограмма SE значит «давать», и возможно все слово есть обыкновенное фонетическое *manini*. В этой надписи в формуле проклятия отсутствует *maani* во второй части (*turini* <sup>1</sup>Haldiše <sup>1</sup>IM-še <sup>1</sup>UTU-še DINGIR<sup>meš</sup>-še <sup>1</sup>UTU-ni pieini), что недосмотр писца.

Если в слове *maani* второй части формулы проклятия нужно усмотреть сказуемое этого главного предложения и с вероятным значением «отдавать», то что же значит конечное <sup>1</sup>UTU-ni pieini или <sup>1</sup>UTU-ni kai? Они несомненно созначущие выражения. Слово послелог *kai* значит «перед», известное в разных контекстах (<sup>1</sup>Argišti-kai, <sup>1</sup>Menua-kai..., *kai-uki*(e) «перед мной», <sup>1</sup>Aldi-kai = ассир. *ina ran* <sup>1</sup>Haldie «перед Халди» и пр.). А слово *pieini* есть обыкновенное *pīi* или *piei* «под» с прибавочным *-ni* (его?), известным нам из выражения *'aaldubi mešini-pii*. Так что <sup>1</sup>UTU-ni pieini значит «перед богом Солнца», а <sup>1</sup>UTU-ni kai «под богом Солнца». Следовательно основная мысль второй части формулы проклятия следующая: «виновника Халди, Тейшеба, бог Солнце (и прочие) боги да отдадут (представят) перед (под) богом Солнца». Смысл выяснится, если вспомним, что в надписи Сардура у села Изоглу, что на восточном берегу Евфрата (против Малатии), вместо поименованной фразы *maani* <sup>1</sup>UTU-ni pieini сказано (строки 38—39) — *maani ardinini pieini*, т. е. слово <sup>1</sup>UTU-ni, «(бог) солнце» заменено нарицательным и фонетически написанным *ardinini* с падежным суф. *-ni*. На это впервые обратил внимание А. Сейс. Основа *ardini* имеет суф. *-ini* (ср. <sup>1</sup>Išruuini, *turini* «виновник», *bedini* «опека» и. пр.) от корня *ardi* «солнце» и входит

*be-di* в значении «опека», «контроль» может быть усмотрено и в *bedi-manu* что по-моему значит «опекаемый, подопечный, гарантированный»! Ср. напр. — *ali Lútašmuše bedi-manu biduni ibirani* «также заложника для гарантии он возвратил...?». Это следует за принесением золота, серебра... и наложением дани диаухского Утупурша (см. надпись Менуи из «Язлыташ», у Сейса № 30, строка 17). Есть и имя бога *Arši-bedini* (надпись на дверях Мхера, строка 12/51), сложенное из *arši-* и *bedini* (ср. имя бога *Arši-mela*, там же, строка 6). Непонятна мне форма *bedišani* (там же, 25/81 — <sup>1</sup>Haldini bedišani *kapkarilini*).

Подобно *manini* (из *\*ma-anini*) «да подаст» сослагательное желательное (*optativus*) наклонение с окончанием — *anini* для 3 л. ед. ч. я вижу и в глагольных формах *tan-anini* (*adulie šišulie tananini* «с вином обряд да совершат?»), *terdil-anini* (*esini terdilanini* «места да установят?»). См. М. Никольский, Новооткрытая в Ерив. губ. клинообразная надпись, строки 10 и 12. Корень *tan-* известен нам и в форме *tanuli* (см. «Мхер-капуси», стр. 30: *Gišuldi tanuli* «лозу поднесет» и в одной дефектной Армавирской надписи — *bidi suuiuli tanuli*), причем его значение имеет ритуальный характер. А для глагола *terdil-* (*anini*) я бы сравнил параллельное *terdul-ini* других надписей (*terdulini inukaani esini* или же *terdulini esii* см. Сейс № 21, стр. 5' и № 54, стр. 7').

по-моему и в имена богов <sup>d</sup>šelardi «луна» (собств. «ночи солнце») и <sup>d</sup>šinuiardi.

Таким образом боги Халди, Тейшеба и Солнца отдают «под солнце» или представляют «перед солнцем» виновника в разрушении надписей, уносе, бросания их в воду и пр. Тут конечно «солнце» употреблено в переносном смысле «суд», «осуждение».

В этом отношении нам на помощь приходит функциональное отображение понятия «Солнце» в древнем миропонимании также у других народов. В первую очередь я должен привести аналогичное конкретное применение этого слова в формуле заклания из хеттских текстов, где говорится об угрозе наказанием за преступность, за нарушение одного договора. Это место гласит: «кто его (договор) нарушит, тот должен (перед) Тешупом, моим господином, моим повелителем, солнечной богиней из (города) Аринна, моей госпожей, всеми моими богами быть (т. е. предстать) человеком суда» (*LÜ DINIM*, подчеркнуто мной).<sup>7)</sup> Для меня нет сомнения, что урартское «представить перед Солнцем» равносильно «представить перед судом», отдать под суд, осудить» и следовательно *ardini*, как нарицательное слово «солнце» в древности значило также «правосудие», «суд», «справедливость», но и «осуждение» и пр. У хеттов бог солнца творит ежедневный праведный суд, он видит насквозь всю нашу натуру, деяния и пр. (см. напр. E. Tenner, *Zwei hethitischen Sonnenlieder*, Kleinas, Forsch., Weimar, 1930, стр. 390 и сл.). У вавилонян Шамаш («Солнце») как бог, является верховным судьей как на небе, так и на земле. Свод законов царя Хаммурапи преподносится Шамашу. Даже у древних армянских писателей можно найти выражение *aregakn ardar* «солнце праведное», не говоря об общеармянском *arew* «солнце», которое и в древности и сейчас в диалектах часто употребляется вместо понятия «жизнь» и т. п. В этом аспекте, быть может, не лишне будет этимологически связать арм. *ard-ar* «справедливый», груз. *m-arthal-i* (*id.*) с урартским *ard-(ini)* «солнце» (подобно арм. собственному имени *Arphiar* от арм. *arphi* «светило»).

Вероятно с этим *ard* -(ini) случайно созвучно староиранское *arta* «правильный», оссет. *ardäg* «прямой», санск. *ṛtá* и пр., из чего индоевропейцы готовы вывести и арм. *ard-ar* «праведный», как общее слово из блаженной «прародины» блаженного «праязыка». Возможно также, что имя урартского города *Ardini*, соответствующего *Muṣaṣir*-у ассирийских надписей, не есть наше *ardini* «солнце», а скорее хурритское *arti* «город» (ср. хурр. *DINGIR* <sup>meš</sup> -na *artiniwena* URU *Ḫattiniwina* «боги города Хатти».<sup>8)</sup>

<sup>7)</sup> См. F. Sommer, *Heth. II*, стр. 5.

<sup>8)</sup> О хурритском *arti* «город» впервые говорил фон Бранденштейн в предисловии к KUB, XXVII, стр. III и сл.

2. *šú-ri-(e)* или *giš šú-ri-e*.

В урартских военных надписях, в виде введения, читаем: «Халди пошел походом, свое *šurie* (или *giššurie*) поразило страну А . . . , указало (*teḫuni*) пред Аргишти (Менуа, Сардуром)».<sup>9)</sup> Если объектов завоевания несколько, то глагол *teḫuni* может иметь и форму *teḫuali* с суф. *-ali* для множественности объекта. Этим вводным словам затем часто придается *ḫaldi kuruni* *ḫaldini giššuri kuruni*, а один раз и *ḫaldii ku[runi] DIN-GIR<sup>meš</sup>-na kuruni*, как самодовольное или благодарственное Халду восклицание. Интересующее нас слово (*giš*)*šurie* встречается кроме этих частых применений еще два-три раза опять-таки в военных контекстах, как и в форме *giššurgi(ni)*.

Три раза имеем писание *šuri(e)* в начальной части разных надписей. Раз в надписи Аргиштия 1, — из села Кулиджан (северо-восточное города Лениканан): *ḫaldini uštabi masini šurie karuni* *ḫuuliaini KUR-ni* «Халд пошел в поход, его (свое) *šurie* поразило Кулиеву страну», т. е. страну некоего Кулиа (*-ini* суффикс).<sup>10)</sup> Также в надписи Сардура у села Загалу (юго-вост. озера Севан): *ḫaldini uštabi masini šuri karuni* *Arḫuḫini KUR-ni* «Халд пошел походом, его (свое) *šuri* поразило Аркукиеву страну». Ср. также CICH 129 d 1 (таблица XXXI), 18, *šuri*.

Это слово *šuri(e)* предлагали читать *šU-rie*, где *šU*- мол идеограмма для понятия «множество», фонетически передаваемое частым *giššurie* = ассирийскому *gišru* «сильный, могучий», арабс. *jasur* (< *gasur*) «доблестный». По этому неправильному пути пошел и я, предлагая урартское

<sup>9)</sup> Выражение «указало пред А.» равносильно «указало перед походом А» или «для похода А». Собственно, *Argišti-kaī* значит «перед Аргишти». Перевод *teḫuni* «он(о) указал(о)» мой. Другие его переводили как «он(и) передал(и)» или «он(и) представил(и)» перед А. и пр. Если суб'ект есть *šurie* «стрела», то перевод «она (= стрела) поразила (и) представила страну такую то перед (царем) А.» мне представляется невозможным. Лучше — «указало царю А. на эту страну». Ведь Халди «готовит путь», его стрела наперед летит, поражает то и то, указывает на эти объекты царю, а уж последний их завоевывает, захватывает, для чего применяется глагол *ḫauni* «он захватил». Стрела поражает (*karuni*), а царь затем при предводительстве бога Халди уже завоевывает. Предлагаемый мной перевод корня *teḫ-* «указывать» может быть поддержан и хеттским *tek-ušnu-* с тем же значением. Урартс. *teḫ-* проносился *theḫ-* с таким соотношением к хеттс. *tek-*, как урарт. *ath-* к хеттс. *at-* «есть».

<sup>10)</sup> Глагол *karuni* почти всегда (за исключением Нор-Баязедской надписи) связывается с *šuri(e)*, что я перевожу «стрела». Следовательно, перевод этого *karuni* как «он победил» (*er bekämpfte*), как предлагает И. Фридрих, или как «он покорил», как переводил И. Мещанинов и я, мне представляется неточным. В хеттских анналах Муршила, как указывается мной здесь, божья стрела также «поражает» или «ударяет» (корень *walḫ-*) и пораженный царь страны Арзава заболевает, ложится в постель. Синонимом урартс. *karuni* я считаю глагол *badg-* (в форме *badguluḫi*). В Нор-Баязедской надписи Русы 1 глагол *karubi* «я поразил» относится к Русе («я поразил царя страны В.»).

giššuri сопоставить с хеттским kišar «рука» (см. Общ. элементы между урартским и хеттским языками, Ереван, 1936 г., стр. 24—25), хотя там же (стр. 50, прим. 1) я предложил лучшее толкование этого слова, понимая под знаком giš идеограмму (GIŠ «дерево, деревянное изделие»), а само šuri(e) перевел через «знамя, сигнал, стандарт». И. Фридрих в giššurie видел подлежащее, что конечно правильно, но предлагаемое им для этого слова значение (с оговоркой «ganz provisorisch») «отряд, толпа» (Schar) мной будет здесь оспариваться. Он считал возможным лучший перевод при условии появления лучших примеров кроме вышеприведенных шаблонных штампов. Он даже сомневался в графической описке или ошибке формы šuri(e), как думали раньше, принимая, что начальный знак giš может быть и детерминативом (см. его Einführung ins Urartäische, Leipzig 1933 г., стр. 47).

Считаю нужным здесь обосновать многочисленными фактами высказанное мной еще в 1936 г. мнение о чтении названного слова (GIŠ šurie или точное <sup>GIŠ</sup> šurie) с уточнением его значения, принимая следовательно giš за детерминатив.

Во-первых, несколько раз написанное šuri(e) нельзя считать ошибкой писца с пропуском знака giš, ибо это выступает в разное время (при Аргишти и Сардуре) и несомненно тут были разные писцы. Во-вторых, урартская клинописная графика, насколько мне известно, никогда и нигде не применяет двойную согласную (consonne géminée), и потому имя страны Манна пишется Мана, стечение двух согласных в морфологии заменяется одним, как напр. от корня šid- «строить» (ср. šid-išt-ubi «я построил» и др.) при аористе 3 л. мн. ч. с прибавлением флексии — (i)tu и отношением к объекту множественного числа с суф. -li мы имеем šituli из \*šid-tu-li (>\*šittuli > šituli). Точно также имеем zatu-me «они сделали для меня» вместо \*zad-tu-me (>\*zattu-me > zatu-me) от обыкновенного корня zad- «сделать, строить» (ср. zadubi «я построил», zaduali «они построили» и пр. формы). Единственный как будто случай писания двойного согласного имеем в имени бога <sup>d</sup>Tar-ra-i-ni-e надписи на дверях Мхера («Мехер-капуси») у Вана, как в CICH, вместо прежнего <sup>d</sup>Ḫal-ra-i-ni-e ибо знаки tar и Ḫal очень похожи и их легко спутать. Чтение Ḫalrainie можно было бы поддержать наличием божественного имени Ḫallara у хеттов, почитаемого в городе Dunna (Дунна). У меня под рукой нет фотографии этой надписи, и наконец тут возможна не графическая передача двух «гг», а одного с более сильным дребезжанием, как имеется, напр., у армян (ср. арм. tar «уноси», но taṛ «буква», ber «принеси», но beṛ «ноша» и т. п.).

Наконец, мое чтение <sup>GIŠ</sup> šurie и его значение я хочу поддержать, так сказать, семантической палеонтологией общего религиозного мировоззрения древних народов и этимологией самого слова в зависимости от специфики изготовления самого предмета из GIŠ «дерево». Для идейной

стороны вопроса я имею в виду соответствующую роль хеттского бога грома и молнии (Datta) с его регалией *kalmišana-* при описании десятилетних походов хеттского царя Муршила II. В третьем году своего царствования он говорит о походе в страну Арзава. Приводим интересное нас место: «Когда я двинулся (в поход),<sup>11)</sup> когда я достиг горы Лаваша, то бог грома-молнии (<sup>d</sup>U), герой, мой господин, опеку (мощь божью?) выказал, выпустил (наджал) <sup>GIS</sup> *kalmišanan*. И это <sup>GIS</sup> *kalmišana* мое войско увидело, страна Арзава также его увидела. <sup>GIS</sup> *kalmišanaš* пошло [= полетело] и страну Арзава поразило...» (см. 2 BoTU. 48). Божественный этот предмет *kalmišana-* Э. Форрер переводил как «громовая стрела» (*Donnerkeil*), чего придерживается и А. Гётце в своем издании и переводе поименованных надписей (см. у него „*Die Annalen des Muršiliš*“, Лейпциг, 1933 г., стр. 46—47).

Как видим, в контексте хеттских надписей царя Муршила II последнему в походе помогает бог грома и молнии, своей громовой стрелой он поражает неприятеля и пр., как это делает <sup>d</sup>Haldini <sup>GIS</sup> *šurie* у урартских военных надписей. Если у хеттов оружие под наванием *kalmišana* изготовлено из дерева (куста и пр.), как показывает его детерминатив <sup>GIŠ</sup> (= *akkag. išu*), так то же самое выступает и в урартских надписях, где слово *šuri(e)* за некоторыми исключениями имеет тот же детерминатив. Не может быть разницы в тождестве значения этой хеттоурартской божественной регалии, приписываемой верховному богу на определенной стадии верования, при тогдашних технических возможностях в изготовлении оружия из «дерева». Еще в 1943 году, исходя из вышесказанного, я предложил в хеттском *kalmišana-* видеть оружие, изготовленное из камыша, имея в виду сходство корня *kalm-* с греческим *καλάμη* «стебель», *κάλαμος* «камыш, тростник», арабс. *kalām* «перо из камыша», герм. *Halm* «стебель» и пр.<sup>12)</sup> Корень этот по-моему не индоевропейский, ибо есть и груз. *salami* «обрезка лоз» (но ср. также *salamuri* «свирель из камыша», подобно как греч. *ἑλεγεῖα* «элегия» производится от напева на камышевой свирели фригийского происхождения, в связи с арм. *eʔegn*. «камыш»). Да и в самых индоевропейских древних языках не могло быть сочетания двух сонантов *lm* (в *kalm-*) или полногласия (*kalām-*). А что касается происхождения стрелы и даже копья из

<sup>11)</sup> В форме *jaḥḥat* «я двинулся» основу *jaḥḥ-* Гётце переводит через «маршировать, быть в походе», но по данным армянских слов с основой *jaḥ-* или *jaḥ-* (ср. *jaḥuḥn-* «стремительный», *jaḥort* «дерзкий» и пр.), как заимствований, правильное будет переводить «двигаться». В хеттском есть текстуальные места, где военного характера этого *jaḥḥat* совсем нет, а значит просто «я двинулся, устремился». Мне думается также, что *jaḥḥ-* напрасно производят от первичного индоевр. корня *i-ḥitt-*, ибо деривация с суф. *-aḥ(h)* всегда бывает от именных основ.

<sup>12)</sup> Русское (слав.) солома из слама < *сала* говорит за инд.-евр. двойник *salm-* при *kalm-* западной группы инд.-евр. языков.

камыша, не говоря о посохе или тросте (из тростника), так для этого имеются в другие лексические свидетельства. Взять хотя бы древне-армянское слово *šuaṛ-n* (во множ. ч. *šuaṛ-unkh*) «дубина или шест в игре; тетива стрелы, копье всадника». Но есть и подвид *šauaṛ-n* «стебель пшеницы; особого рода камыш; польская твара, из которой добывается масло». Есть даже в Армении (в Сюнии) местечко *šuaṛnaḥ*, что дословно значит «Камышевая земля», т. е. земля с зарослями этого растения *šuaṛn*. А далеко ли от этого армянского слова по звучанию и само образование урартского *šuri* (*šure*). Этимологически, фонетически и производственно нет препятствий, ибо из *šuaṛ* легко получится *šur* с переходом значения «камыш > стрела» (конье, тетива и пр.), как это видим и в хеттском *kalmišana-* «стрела» из *kalm* (или *kalam-*) «камыш». В хеттском этом слове интересно и чисто лингвистическое его образование с конечным *-(i)šana*. В начальном *-š* (= *s*) имеется древне-малоазийский (западнее Евфрата) притяжательный суф. *-ši* (пишется *-šši*), как от *ḫila* «портик или притвор храма» имеем имя бога *ḫilašši-* (KUB. IX. 28. Col. III. 4), от *witt-* «год» (ср. *wittanza* «год», *witti* «в году») имеем *witašši-* «годовой» при синонимном *iugašši-* «годовалый» (животное) от *iuga-* «год» и т. п. (см. у меня «Суффиксы и суффигированные слова в топонимике древней Малой Азии», Ереван, 1948 г., стр. 15), что хотят считать лувийским суффиксом. Суффике же *-an(a)-* в нашем *kalmiš-*ана-делает прилагательное *kalmiš(i)-* «камышевый» существительным «камышевое», т. е. «изделие из камыша».

При первой моей попытке (в 1943 г.) идеолого-лингвистического анализа вторящих друг другу хеттского <sup>GIS</sup> *kalmišana-* и урартского (<sup>GIS</sup>) *šurie* и их этимологий, я не имел других лексических свидетельств для *kalmišana-* кроме греческого сродного *κάλαμος*, лат. *calamus* и пр. Но теперь мое предположение вполне подтверждается новыми материалами из самой хеттской лексики, ибо в других местах упоминается <sup>GIS</sup> *kalmišeneš* («камыш») касательно зажигания его в очаге. Сродное с ним <sup>GIS</sup> *kalmiš*, встречающееся только в формах вин. п. ед. ч. <sup>GIS</sup> *kalmīn* и множ. ч. <sup>GIS</sup> *kalmieš*, также может сжигаться. А Гётце их переводит «полено для зажигания» (*Holzseheit zum Verfeuern*), на основании соответствия акк. *alallu* хеттс. дефектному *kal-ma-a[n-]* . . .<sup>13)</sup> По-моему тут имеются камышевые обрезки для зажигания, подобно щепкам дров. На востоке это обычно, и для топки вообще применяются сухие стебли разных растений, за неимением дров.

Что оружие (стрела, копье у пр.) могло приготовиться из толстого камыша, так на это указывает и армянское слово *net* «стрела», сопоставляемое справедливо с санскр. *nadā-* «камыш», древнеиранс. *nad*

<sup>13)</sup> См. его «Die Annalen d. Muršiliš», стр. 212—214, а также: E. Sturtevant, *Hittite glossary*, 2. ed., Philadelphia 1936, стр. 68.

и новоперс. *nai* «камыш» (см. Hübschmann, Armen. Gramm., стр. 478). Я уж не говорю об обыкновенной идеографической передаче понятия «оружие» в клинописи и через <sup>GIS</sup> KU (= <sup>IS</sup> KU), с детерминативом «дерево».

Преследование стрелой врага, приписываемое богам Тешупу (у хеттов) и Халди (у урартцев), взято конечно из боевой практики обыкновенных людей и, прежде всего, царей. Так, напр., в надписи на призме Тиглат-Пилесера I читаем: «60 царей стран Наири, вместе с теми, которые на помощь им пришли, *моей стрелой* (ina mulmulli-ia) до моря верхнего (т. е. до озера Ван) я преследовал.»

В аспекте вышесказанного выступает, следовательно, то древнее общее поверие, что верховный бог племени или государства перед походом царя идет впереди войска (uluštaibi «шел впереди» у урартцев), как бы являясь предтечей. Его стрела, изготовленная из камыша, выпускается (хеттс. šīait «он натянул, наджал») и летит (хеттс. paīt «пошел»), поражает врага и его города (хетт. walahta «он ударил» = урартскому karuni «он поразил, он сразил»), а затем уже указывает царю на эти объекты завоевания (урарт. tekuni «он указал») и тем самым начертывает ему путь (урарт. zatu-me hārie // KASKAL «он приготовил мне путь»). А уже после этого сам царь идет по этому предначертанному пути, но с водительством бога Халди, и завоевывает уже от своего имени указанные пункты, как штампованно передается в урартских военных надписях.

Возвращаясь к урартскому šuri или šurie (= šure) «стрела», я должен отметить его присутствие не только в частых выражениях *masini šurie* (или <sup>GIS</sup>šurie) karuni KUR A., KUR B. . . «его (своя) стрела поразила (сразила) страну A., стр. B.» и пр. или <sup>a</sup>Haldi kuruni <sup>a</sup>Haldini <sup>GIS</sup>šuri kuruni, о чем было сказано выше, но еще в двух отдельных случаях: 1. 50 <sup>GIS</sup>šuri gunušini šatubi gunušinini bidiadi badgulubi (Изоглинская надп. Сардура, строка 17) «50 стрел боевых я взял (и) воинов всех (?) я поразила» и 2. «Сардур говорит — ali <sup>L</sup>UN<sup>meš</sup> <sup>GIS</sup>šurgini-kaini kuluturšibi šatuni KUR Uškiani KUR Bamni badgulubi zašgubi alipi kuluturšibi <sup>a</sup>TEIŠEBA-še GIBIL-ni «что людей перед (-kaini) стрелами (под стрелы) . . . он взял, (их) страну Ушкиани, страну Бамни я ударил (и) истребил, некоторых же (alipi) . . . бог Тейшеба сжег».<sup>14)</sup> Смысл обоих выражений Сардуровских надписей в том, что царь собственноручно истребил стрелами стоящих перед ним, быть может связанных (kuluturšibi?!), воинов неприятеля. Вместе с тем отметим, что <sup>GIS</sup>šuri

<sup>14)</sup> Форма *šurgi* мной рассматривается как собирательное мн. число с суф. -g(i), что видим и в *ebanigi* «страны» (от ед. ч. ebanī). Ср. также *targi* при простом *taraie* «могучий», KUR Ištēlūanigi, KUR Velikunigi и прочие имена стран (при простом KUR Velikuni). Это место дает открытая И. Орбели в ванской нише Сардуровская надпись на пьедестале стелы (строки 26—28). Транскрипция и перевод даются мной.

*gunušini* «стрела боевая» (от *gunuše* «бой») Изоглинской надписи передано полунидеографически в Сардуровской надписи на стене ниши в Ване (у Марра VI надп. см. его «Археол. экспедиция 1916 г. в Ван», Петроград, 1922 г.), где читаем (9-ая строка): 2114 BE. LI *gunušinie*, 1332 KAŠTU = «2114 стрел боевых<sup>15</sup>) (и) 1332 луков».

Под конец хочется еще указать на случайное созвучие с нашим *šuri* (*šure*) «стрела» армянского *sur* «меч», древнеперс. *sura-s*, судя по греческой передаче этого слова, курдс. *šjur* (*šjür*) и пр.; они сделаны из железа, имея значение «меч, кинжал» и т. п. и, следовательно, тут не может иметь место переход значения от «стрелы» к «мечу», т. е. того, что мы называем функциональной семантикой.

### 3. *hašial-me DINGIR meš*.

Идеология военных надписей хеттов и урартцев, эвентуально и других, выявляет и другие схождения в оборотах и выражениях, кроме вышеприведенных. Напр., в урартских этих надписях очень часто говорится, что «я помолился (*ḫutiadi*) Халду господу, Тейшеба, Ардини (и) богам Биайны, (их) господним величием *aliabadi* (я был защищен?), *hašial-me* боги». К этим обыкновенным словам иногда прибавляется также «приготовили (боги) мне путь» (*zatu-me ḫārie* || *zatu-me KASKAL*), в связи с чем стоит и предводительствование в походах со стороны бога Халди (*uluštaibi* <sup>14</sup>*Ḫaldini* «шел впереди Халди»).

В хеттском мы видим подобное же: «мне богиня солнца из города Аринна, моя госпожа, бог грома и молнии, герой (храбрый), мой господин, Мезулла и прочие боги пошли навстречу» (*piran ḫuweir*).<sup>16</sup>) Последние слова дословно значат «вперед побежали» и мне думается, что урартское *hašial-me* приблизительно должно значить то же самое. Глагол этот непреходный, судя по -*alī*, окончанию третьего лица мн. ч. аориста, а корень *ḫaši-* я связываю этимологически с арм. *has-anel* «достигать» (аорист *hasi* «я достиг»). Переходно этот армянский глагол значит и «помогать»: ср. напр. *eragahas surb Sargis* «быстро приходящий (на помощь) святой Саргис».

<sup>15</sup>) Слово *gunušini* «боевой», ратный» употребляется и с детерминативом LÜ «человек» (синоним L<sup>u</sup>*ḫuradini* «воин») напр.: 25.000 L<sup>u</sup>*wediani* 6.000 L<sup>u</sup>*gunušinii* 2.500 ANŠU.KUR. RA<sup>meš</sup> *parubi* (см. у Сейса, № 42) «25.000 работников(?), 6.000 воинов и 2500 колесничих (собств. «коней») я увел». Для L<sup>u</sup>*gunušinii* ср. также *šuri gunušinii*, *Ḫaldini šuri*, *masini šuri*. Везде при *šuri* имеется определение с суфф. -*ini*, как прилагательное.

<sup>16</sup>) Немецкие ученые переводят «(sie) standen bei, zu Hilfe kamen». Хеттский глагол *ḫuw-* «бежать» (фонетическое *how-*) сохранилось и у армян: *apahow* (пишется *apahov*) «защищенный, обезпеченный» из *apa* (= хеттс. *appa*) «назад» и *how-* «побежавший». Конечно, арм. слово заимствовано.



Заканчивая статью, я должен к концу подчеркнуть, что кроме уже отживших оборотов или представлений, понятных в свое время, могут быть и такие, которые продолжают существовать и сейчас, или же сохранились сейчас, но непонятны нам в своем образовании, созидающей идеологии.

Например, урартские тексты говорят, что пришел такой-то царь, пал ниц (*suluštibi*), схватил ноги (*šatuali kurili*) и т. п., но то же самое встретим и во всех прочих надписях древности. Ср. хеттс. *GIR<sup>mes</sup> katta ḫaliat*, аккадское *GIR<sup>mes</sup> iṣbat* «ноги он схватил» и пр., хотя такое же выражение не чуждо и более новым эпохам. Или возьмем урартское выражение — такую-то страну (город) *badgulubi zašgubi* (см. «Археолог. экспед. 1916 г. в Ван», III, 22—24, У 27), что значит «я ударил убил»,<sup>17)</sup> — выражение, существующее и в хеттских анналах Муршила П (ср.: врага *ḫullanin nan-kan kuenuin* «я ударил и его убил», или равносильное *ta-raḫḫun nan-kan kuenuin*). Оборот «ударить — убить» хотя и древен, но он не чужд и позднему новому мышлению.

Но с другой стороны могут сейчас сохраниться такие слова и обороты, которые отображают седую старину и ее разные проявления в жизни. Не говоря уже о таких словах, как понятия «защищать» в зависимости от «щит» (ср. *защитить* и нем. *schützen* от лат. *scut-um* «щит», груз. *pharva* «защищать, защита» от *phari* «щит»), «состязаться» от «стяг» (знамя) . . ., «товар» от тюркомонгольского *duar* «крупный рогатый скот» (ср. лат. *taur-us*, слав. *тур* и пр.), нем. *Schatz* «сокровище» из старого *skat* = рус. *скот* и т. д. и т. п., я бы обратил внимание и на армянское современное (и древнее) выражение *majr mätnel* из старого *i majr mätanel*, что значит «заходить» (о солнце), но дословно значит непонятное сейчас (да и в древности) «в мать войти». Это выражение можно объяснить в свете тех представлений и поверий, которые, напр., существовали у древних египтян, когда восход и заход солнца объясняли ежедневным рождением от женщины и вхождением снова вечером в нее (в рот).

Интересно как понятие «умереть», в зависимости от разных побуждений и подходов, отображалось в глубокой древности и в современном мире. У хеттов, напр., употреблялось выражение «стать богом» в смысле «умереть», как впервые это выяснил Фр. Грозный (ср. в надписях Муршила «когда мой отец стал богом», т. е. умер), но несомненно только цари и высшие лица могли удостоиться соседства на том свете с богами, хотя еще при земной жизни строили им храмы. В современном же цивилизованном обществе уже из других побуждений это понятие

<sup>17)</sup> Урарт. *badgul-* интенсивная форма (ср. *dulubi*, *terulubi*, *kapkarulubi* и пр.) от простого *badg-* «ударить». Глагольная же форма *zašgubi* «я убил» есть и в выражении *aliki zašgubi aliki šeḫiri* (TI. LA) *agubi* «одних я убил, одних живьем я увел».

«умереть» подвергается эвфемизму, чтобы смягчить тяжелое представление смерти и, напр., французы при обыкновенном mourir «умереть» имеют также его замены — périr «погибнуть», passer «пройти», dépasser (id.), décéder «удаляться», s'endormir «почить», rendre son âme «отдать свою душу» (старое выражение), partir или s'en aller «уйти» и пр., как у немцев при sterben (умереть) имеются — vergehen «пройти», erblassen или erbleichen «бледнеть», verbleichen (id.), dahingehen «проходить, уходить», dahinscheiden «разлучаться» и пр. и пр.

Как видим, при изучении древних текстов концептуально-идеологическая сторона в развитии значения (семантики) многих слов и выражений приобретает большую ценность для истории, мышления и языка, социологи и истории культуры вообще.

---

## LE JUGEMENT INFERNAL DANS LES CROYANCES BABYLONIENNES.

Par A. Kleveta, Olomouc.

L'inégalité du sort des défunts dans l'au-delà dépendait, selon les croyances des Babyloniens, de circonstances tout extérieures, par exemple du mode de la mort, de l'enterrement et surtout de la façon dont les survivants de la famille du défunt pourvoient aux besoins de l'étemmu. Toutes ces circonstances agissent, selon les Babyloniens, par une force magique sur le sort du défunt dans l'au-delà. Mais croyaient-ils aussi au jugement par lequel doit passer chaque individu après la mort?

Les assyriologues et les historiens de la religion sont loin d'être d'accord sur la solution du problème. Certains, comme Wolfram von Soden, nient complètement l'existence de cette idée chez les Babyloniens.<sup>1)</sup> Etant donné que les données sur lesquelles on pourrait s'appuyer dans la solution du problème, admettent des interprétations fort diverses, nous ne pouvons, vu la situation actuelle des documents, trancher la question d'une façon définitive. Mais en attendant la découverte de nouveaux documents, nous voulons essayer, à la lumière des sources connues jusqu'à ce jour, de donner quelques conclusions touchant le problème.

Tout d'abord nous affirmons, comme d'ailleurs personne ne le conteste de nos jours, qu'il faut admettre l'existence d'un tribunal infernal selon les croyances des Babyloniens. Nous nous contentons de renvoyer, à ce sujet, aux textes les plus connus de la Descente d'Ištar, 31 et suiv. (verso), où figure le palais de justice, siège des juges du royaume souterrain, des Anunnakis; Gilgameš II, col. IVb, 47 (d'après Dhorme); ici est mentionnée Bêlit-šêri, la scribe des enfers; l'on connaissait également, parmi les juges des enfers, le héros Gilgameš, comme nous allons le voir dans la présente étude.

Quelle était, selon les Babyloniens, la fonction du tribunal infernal? Il est sûr que les Babyloniens attribuaient à ce tribunal des affaires des vivants. Les documents cunéiformes témoignent le plus souvent pour cette sorte d'activité des juges infernaux.

Dans le texte VAT 10057 sur la descente d'un prince assyrien aux enfers, Nergal nous apparaît comme juge du prince. Il prononce cependant

---

<sup>1)</sup> OLZ, 1934, p. 414.

sur lui une sentence d'acquit, en lui permettant de monter au monde d'en haut:

« Va maintenant au monde d'en haut jusqu'à ce que je songe à toi une fois . . . »<sup>2)</sup>

Le plus souvent les Babyloniens s'adressaient aux juges infernaux dans les affaires qui touchaient d'une certaine façon les intérêts des enfers. A l'occasion de maladies, souvent causées, selon les Babyloniens, par l'etemmu malheureux d'un défunt, on soumettait la cause du malade aux juges infernaux. On leur offrait des sacrifices, en les priant de délivrer le malade de sa maladie et de retarder sa descente aux enfers.

Un malade s'adresse à Gilgameš, juge des enfers, en ces termes:  
« Moi, tel et tel, fils de tel et tel, dont le dieu est tel et tel, dont la déesse  
et telle et telle.

Une maladie m'a attaqué pour que mon jugement soit jugé,  
pour qu'une sentence soit prononcée sur moi, je suis agenouillé devant toi.  
Juge mon jugement (prononce ma sentence) !  
Saisis tout le mal . . .

(Arrache) la maladie (?) qui est dans mon corps.

Aujourd'hui (approche-toi, écoute ma parole) !

Je t'ai célébré, je t'ai respecté.

(J'ai répandu pour toi) de la farine fine,  
j'ai versé pour toi (de l'eau), j'ai fait un sacrifice pur,  
c'est à toi que je l'ai offert, (je t'ai revêtu) d'un vêtement de luxe,  
un bateau nakurru de bois de cèdre . . .<sup>3)</sup> »

Le héros du poème didactique babylonien, comparable au Job de la Bible, est justifié devant le tribunal infernal comme il l'avoue lui-même:

« Sur la rive du fleuve où le droit des hommes s'éclaire,  
mon front fut lavé, le signe d'esclave me fut enlevé ».<sup>4)</sup>

Plus loin il dit que Marduk avait sauvé sa vie:

« . . . il m'a donné la vie,  
(de la misère) il m'a fait sortir,  
(de la perdition) il m'a sauvé,  
du Ĥubur il m'a tiré,

Marduk a saisi ma main. »<sup>5)</sup>

Les textes cités nous renseignent suffisamment sur la pensée des Babyloniens au sujet du tribunal infernal. Les juges infernaux portaient, selon ces croyances, les décisions surtout sur l'état des malades. La maladie

<sup>2)</sup> Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*. Nr. 1, 28, verso (VAT 10057).

<sup>3)</sup> VAT 8910 (KAR, Nr. 227), col. II, 17—29, cf. Ebeling, TLVB, Nr. 30 A.

<sup>4)</sup> Le juste souffrant, tablette III, 103—104. Cf. Gressmann, *Altorientalische Texte*, II<sup>e</sup> édit., p. 279.

<sup>5)</sup> Ibidem, tabl. III, 107—111.

était, pour le Babylonien, un piège tendu par les démons aux hommes pour peupler le pays sans retour. La sentence prononcée par le tribunal infernal délivrait, dans le cas favorable, le malade de la descente immédiate aux enfers, en lui permettant de continuer à vivre. Dans le cas défavorable, elle le condamnait à la mort immédiate. De ce point de vue, s'éclaire alors le sens du proverbe babylonien : « Celui qui craint les Anunnakis, prolonge [sa vie]. »<sup>6)</sup> De même nous comprenons le rôle qu'attribuaient les Babyloniens aux démons, rôle indiqué par leurs noms An-ta-šub-ba (= jetant du haut),<sup>7)</sup> Zi-tar-ru-da (= coupant la vie),<sup>8)</sup> qui étaient, selon l'explication d'Ebeling, des exécuteurs de la sentence du tribunal infernal.<sup>9)</sup> Nous supposons que l'objet de leur exécution sont les vivants.

Quelles étaient les règles pour les juges infernaux dans l'exercice de leur fonction ? Il faut souligner que c'étaient, pour les Babyloniens, la faveur ou la défaveur des juges divins, la valeur morale de l'homme jugé n'étant pas toujours décisive pour les gagner auprès des divinités infernales. Nous savons que, selon les idées des Babyloniens, l'homme pouvait se rendre coupable, auprès de la divinité, d'une faute sans toutefois être responsable de celle-ci au point de vue moral, les caprices mêmes des dieux n'étant pas exclus.<sup>10)</sup>

Pour échapper à la peine, le Babylonien s'efforçait de se débarrasser de la faute et de se concilier les dieux juges, siégeant dans le tribunal infernal. Il le faisait par de différents actes accompagnés de prières. Nous en possédons un renseignement dans le texte VAT 13003<sup>11)</sup> destiné au prêtre zammeru (= chantre). Voici les actes prescrits : à la sixième heure, le zammeru doit s'avancer vers le fleuve qui symbolise le fleuve des enfers, le Ĥubur. Sur la rive, il place une tente tournée par le devant du côté du désert, direction des enfers pour le Babylonien. Le zammeru éloigne ensuite le coupable et invoque les sept juges infernaux, et surtout Gilgameš qui est à leur tête. On place un lit dans la tente et y attache un agneau, substitut du coupable, revêtu de vêtements et de bijoux. Les sept juges se mettent, selon l'imagination des Babyloniens, sur un drap de lin. Le coupable verse du vin et de l'eau dans le fleuve. Pendant qu'on offre différents sacrifices, le zammeru chante des cantiques parmi lesquels s'en trouve aussi un qui est adressé à Šamaš, juge du monde. Leur contenu n'est pas connu. On lave dans la suite le coupable avec de l'eau et du

<sup>6)</sup> BA, V, 558, 24: pa-liḫ/il/ A-nun-na-ki ur-rak[....].

<sup>7)</sup> VAT 8242 (KAR, Nr. 184), 40, recto, cf. Ebeling, TLVB, Nr. 21.

<sup>8)</sup> Cf. Tompson, Medical Texts, Nr. 87, 2 et 90, 1. Ici c'est une sorte de maladie qui porte le nom du démon. Maqlû, I, 90.

<sup>9)</sup> Reallexikon der Assyriologie, II, p. 111.

<sup>10)</sup> Le déluge babylonien est causé par les caprices des dieux eux-mêmes. Cf. Déluge, 14 (Dhorme, Choix de textes religieux assyro-babyloniens). La jalousie du dieu Ea est bien connue par le Mythe d'Adapa.

<sup>11)</sup> KAR, Nr. 141, cf. Ebeling, TLVB, Nr. 22.

vin. Il descend dans le fleuve et est aspergé de sang de l'agneau. On le tient, par ce rite, pour débarrassé de sa faute. Il peut déposer ses vêtements et en mettre de nouveaux, blancs.

Le texte VAT 10564<sup>12)</sup> décrit un rite du même genre. Le coupable se procure une image de l'e'temmu de son père. Ayant récité les prières et accompli les actes prescrits par le texte, on demande dans une conjuration adressée à Šamaš que l'e'temmu du père se charge de la faute du fils vivant et comparaisse comme son substitut devant le tribunal des enfers.

L'existence du tribunal infernal dans les croyances des Babyloniens, tribunal portant des décisions dans les causes des vivants, est hors de doute. Passons maintenant à la seconde partie de notre problème: les Babyloniens croyaient-ils que les juges infernaux jugeaient les défunts avant leur descente aux enfers, et qu'ils décidaient de leur sort dans l'au-delà? Question très difficile à trancher d'une façon définitive. Nous voulons toutefois essayer d'analyser quelques textes faisant des allusions à notre problème et d'aboutir à quelques conclusions plausibles en attendant plus de lumière des découvertes de l'avenir.

On regardait comme des allusions à cette croyance les textes mentionnant l'endroit du jugement sur le bord du fleuve (= Ĥubur),<sup>13)</sup> au pied des deux montagnes où conduisait le chemin des enfers.<sup>14)</sup> Il serait facile de conclure que tous les défunts, passant par le chemin conduisant aux enfers à côté de l'endroit du jugement, étaient obligés, avant d'entrer dans le pays sans retour, de comparaître devant le tribunal infernal.

Meissner voit des allusions à la dite croyance dans les épithètes « l'étoile du jugement, l'étoile du sort des morts » attribuées à Mars,<sup>15)</sup> « l'étoile du droit et de la justice » donnée à Saturne<sup>16)</sup> et regarde la constellation de la Balance comme « balance des morts » dans les idées des Babyloniens.<sup>17)</sup>

Mais toutes ces allusions ne nous éclairent point suffisamment la pensée des Babyloniens au sujet de notre problème.

Il existe plusieurs textes souvent cités par différents auteurs comme preuve susceptible d'attester l'existence de la croyance en un jugement après la mort, chez les Babyloniens. C'est dans ce sens que Jensen explique le texte du Poème de Gilgameš X, col. VI, 35—39. Voyons d'abord le contexte de ce passage. Il fait partie du discours adressé par Utnapištim à Gilgameš. Utnapištim veut ici montrer à Gilgameš l'inutilité de sa

<sup>12)</sup> KAR, 178, col. VI, verso, 35 et suiv., cf. Ebeling, TLVB, Nr. 31.

<sup>13)</sup> V R 47, 30 b: ina itē (il) Nāru ašar dēn nišē ebirru. Cf. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, p. 68.

<sup>14)</sup> IV R 15, 21 b et suiv.; IV R 35 b et suiv. Cf. Jeremias, l. c., p. 56, et Meissner, *Assyrien und Babylonien*, II, p. 144.

<sup>15)</sup> Cité d'après Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 146.

<sup>16)</sup> RA, XIV, 21, 17 et suiv.

<sup>17)</sup> Weidner, *Handbuch der babylonischen Astronomie*, p. 23.

recherche de l'immortalité, car, selon une expérience très ancienne, nul n'échappe à la mort. C'est en parlant de la mort qu'il ajoute:

« Le serviteur, le grand seigneur, lorsqu'ils ont rendu hommage...<sup>18)</sup>  
les Anunnakis, les dieux grands (se rassemblent);  
Mammitu, qui crée la destinée, avec eux fixe les destins.  
Ils déterminent la mort et la vie,  
ils ne font pas connaître les jours de la mort! » (Dhorme.)

Il pourrait paraître vraisemblable que le héros du déluge fasse allusion aux événements qui suivent la mort: le défunt serait reçu à l'entrée des enfers par les démons, gardiens des portes, si nous comprenons bien le vers 35.<sup>19)</sup> Comme le vers suivant mentionne les Anunnakis, juges des enfers, qui se rassemblent (?) aussitôt, on pourrait attendre que le défunt devrait se présenter devant leur tribunal. Mais alors faudrait-il distinguer deux traditions différentes relatives à l'endroit du jugement, ou un double jugement, l'un devant l'entrée des enfers et l'autre aux enfers mêmes? De même, nous nous trouvons devant de nombreuses difficultés pour l'explication des trois derniers versets. Quel est le rôle de la déesse Mammitu qui apparaît ici à côté des Anunnakis, fixant avec eux les destins? Nous savons que le mot de destin (= šimtu) se rattache à la vie d'ici-bas.<sup>20)</sup> Nous ne connaissons pas de textes dans lesquels cette expression exprime l'idée relative au sort du défunt dans l'au-delà. C'est donc aux vivants que les Anunnakis, selon le texte cité, fixent les destins en déterminant la mort et la vie? Pour quelle raison le Poème traitant du Destin dans ce passage, garderait-il le silence sur le jugement même? L'allusion à un jugement du défunt, que l'on prête au texte cité, est donc très difficilement saisissable.

Un texte décrivant les coutumes pratiquées à l'occasion de la mort et de l'enterrement d'un roi assyrien, mentionne des cadeaux pour les Anunnakis qu'on mettait dans le tombeau du roi.<sup>21)</sup> Il semble donc que le défunt devait comparaître devant les juges des enfers, les dieux Anunnakis, et leur présenter des dons, coutume d'ailleurs courante dans l'Orient ancien et moderne, obligeant de présenter des dons aux personnages distingués pour gagner leur faveur. On n'y voyait guère un signe de vénéralité.

Les Anunnakis jugeaient-ils, selon les Babyloniens, les morts, et décidaient-ils du sort de ces derniers dans l'au-delà? En dehors du texte cité,

<sup>18)</sup> Les auteurs ne sont pas d'accord pour la lecture du texte assyrien. M. Dhorme transcrit: (amêlu) qal-lu-u (amêlu) e-til-bêlu ul-tu ik-ru-bu...

<sup>19)</sup> C'est ainsi que Jensen, lui aussi, comprend le texte. Cf. KB, VI, 1, p. 229.

<sup>20)</sup> Cf. M. David, *Les Dieux et le Destin en Babylonie*, p. 39 et suiv. Nous ne pouvons d'aucune façon accepter les conclusions exagérées que tire du texte Jensen, qui va jusqu'à voir, dans le vers 38, une idée de résurrection. Cf. KB, VI, 1, p. 480.

<sup>21)</sup> K 7856, 17 et suiv., verso. Cf. Ebeling, TLVB, Nr. 12.

nous connaissons encore l'apostrophe adressée aux Anunnakis par un texte de conjuration :

« Vous, Anunnakis, grands dieux,  
qui portez des décisions sur les hommes aux enfers,  
qui prononcez la sentence sur tous les hommes. »<sup>22)</sup>

Comme il est question d'un texte de conjuration, nous pouvons rapporter la phrase « porter des décisions sur les hommes aux enfers » aux *etemmu* que les Babyloniens conjurent et qui tombent, nous l'avons vu plus haut, sous la compétence des Anunnakis.

D'après ce que nous venons de dire, il faudra également voir une allusion aux ordalies, et non pas à un jugement des défunts, dans le texte sumérien publié par Lutz<sup>23)</sup> et, après celui-ci, par Ebeling TLVB, Nr. 4. Le texte est une louange que prononce la déesse du fleuve des enfers sur elle-même. Nous pensons avec M. Wolfram von Soden<sup>24)</sup> que, par « fleuve des enfers », il faut comprendre le fleuve où l'on subit un jugement par les ordalies. C'est dans cette situation qu'il convient de placer les vers 6 et 7, recto :

« Ils arrivent vers l'endroit où le destin est fixé, au fleuve des enfers,  
il (= le fleuve) sépare le bon et le mauvais, le juste se couche pour  
se reposer (?). »

Nous pouvons ajouter encore les vers 10 et 11, verso, qui attestent la même situation :

« Le souffle de la vie est dans ma main. Que le juste persiste,  
que le mauvais n'échappe pas à mon bras... »

Notre interprétation s'appuie sur la pratique judiciaire de l'ordalie, très répandue chez les Babyloniens, et qui d'ailleurs, fut adoptée par le Code de Hammurabi.<sup>25)</sup> On croyait pouvoir reconnaître comme coupable celui qui, ayant été plongé dans le fleuve, avait été emporté par le courant. Nous pensons que les vers que nous venons de citer se rapportent à cet acte de la jurisprudence babylonienne, et non pas à un jugement du défunt sur la rive du *Ĝubur*, comme le voudrait M. Ebeling.<sup>26)</sup> Nous savons, de plus, que l'assimilation d'un fleuve quelconque au *Ĝubur*, le fleuve des enfers, dans les rites de conjuration n'était point, pour les Babyloniens, chose insolite.<sup>27)</sup>

M. Ebeling a publié, dans son ouvrage TLVB, Nr. 2, un texte très énigmatique qui, selon lui, présente le tribunal infernal des Babyloniens,

<sup>22)</sup> VAT 13657, col. III, 12—14. Cf. Ebeling, TLVB, Nr. 30 A, p. 130.

<sup>23)</sup> University of Pennsylvania. Publ. of the Bab. sect. I, 2, Nr. 104. La copie du texte provient, selon Ebeling, de l'époque cassite. Cf. TLVB, p. 22.

<sup>24)</sup> OLZ, 1934, p. 416 et suiv.

<sup>25)</sup> Col. V, 33—56, recto (§ 2).

<sup>26)</sup> TLVB, p. 22.

<sup>27)</sup> Cf. plus haut p. 376 le texte cité dans la note 11.



devant lequel doivent comparaître les défunts après la mort. Le texte donne tout d'abord une série de noms de dieux avec l'indication des endroits de leur culte. M. Ebeling appuie son opinion sur le fait que, parmi les divinités énumérées dans le texte, figurent quelques divinités par ailleurs connues comme juges infernaux: Mu-mi-tum (= Mametum, selon Ebeling), I, 2, cf. Gilgameš X, col. VI, 37; La-ga-mal, I, 15, cf. TLVB, Nr. 3, II, 2; Be-lit šêri, I, 16, cf. Gilgameš II, col. IVb, 47. D'autres noms désignent des divinités franchement infernales telles que Nè-iri-gal (= Nergal) I, 11, ou bien en rapport quelconque avec les enfers.<sup>28)</sup> Le texte qui suit (col. II, recto) est, selon Ebeling, un interrogatoire posé à l'âme (nîšu) d'une femme défunte par le tribunal infernal. La scène rappellerait le chapitre 125 du livre des Morts des Égyptiens.<sup>29)</sup> Là, l'âme du défunt, avant de descendre dans le royaume des morts, comparaît devant le tribunal d'Osiris et des 42 juges qui lui sont associés et, avant d'entendre la sentence, prouve son innocence par une sorte de confession négative. La colonne III, recto, nous offre un texte mutilé. Ebeling y trouve plusieurs expressions qui sont en rapport avec l'idée des enfers et nous pourrions, selon les données d'Ebeling, penser que le texte fait allusion au voyage de l'âme aux enfers.<sup>30)</sup> Le texte du verso décrit, selon Ebeling, une scène analogue. La colonne I donne au défunt, toujours selon Ebeling, des avertissements relatifs à son entrée aux enfers, la colonne II nous présente un interrogatoire posé à un aluzinnu [désignation pour une classe de prêtre]<sup>31)</sup> et enfin la colonne III énumère des choses répugnantes qui ne seraient autres que des aliments fixés comme peine à l'aluzinnu.

Mais malgré les efforts que M. Ebeling et, avant lui,<sup>32)</sup> d'autres assyriologues ont mis à éclaircir le texte, celui-ci nous reste encore énigmatique. L'explication de M. Ebeling, qui pourrait, à première vue, sembler plausible, ne s'appuie que sur quelques allusions au monde infernal qui se trouvent dans les textes. Nous ne trouvons, dans le texte, aucune allusion expresse à un jugement du mort. Il serait, pour notre problème, fort important de connaître d'une façon précise la signification de l'expression « nîšu ». M. Ebeling pense que, dans la col. II, recto, ce mot désigne l'âme d'un défunt, de même que l'expression « eṭemmu ». Mais il remet la preuve de cette assertion au II<sup>e</sup> volume de son ouvrage.<sup>33)</sup> Ayant décrit au début

<sup>28)</sup> TLVB, p. 9 et suiv.

<sup>29)</sup> Cf. Gressmann, *Altorientalische Texte*,<sup>2</sup> p. 9 et suiv.

<sup>30)</sup> TLVB, p. 10 et suiv.

<sup>31)</sup> Selon Ebeling, TLVB, p. 16, note a.

<sup>32)</sup> Le texte fut publié pour la première fois II R, pl. 60, Nr. 1. Cf. les doublets pour une partie K 9287, K 6392. Comme études spéciales sur le texte, voir Boissier, *Revue sémitique* IX, p. 146 et suiv., Virolleaud, *ibidem*, IX, p. 257 et suiv., Langdon, *Babylonian Wisdom*, p. 93 et suiv.

<sup>33)</sup> TVLB, p. 10. Le sens supposé pour l'expression nîšu (= napištu = eṭemmu) n'est pas encore enregistré par nos dictionnaires.

de ce chapitre le rôle que jouait, selon les Babyloniens, le tribunal infernal dans les affaires des vivants, nous nous garderons de voir, dans des textes qui sont d'ailleurs très mutilés, et d'après quelques allusions plus ou moins problématiques, une idée de jugement touchant un défunt descendu dans le pays sans retour.<sup>34)</sup>

Pour le problème du jugement après la mort, sont encore à considérer les textes cunéiformes trouvés par l'Expédition Française en Perse sur l'emplacement de la nécropole de Suse. Ils ont été publiés par le P. Scheil en transcription et en traduction française,<sup>35)</sup> plus tard, par Dossin,<sup>36)</sup> et par Ebeling.<sup>37)</sup> Les textes remontent, selon Scheil, au VI<sup>e</sup> ou au VII<sup>e</sup> siècle av. J.-Chr.<sup>38)</sup> Les deux assyriologues, malgré quelques différences, dans la transcription et la traduction, sont d'accord quant à l'interprétation du sens général et du but des textes. M. Ebeling les tient pour un vade-mecum placé dans le tombeau pour informer le défunt de la manière dont il devait se comporter devant le tribunal infernal.<sup>39)</sup> Les textes sont au nombre de sept, et les deux assyriologues les publient selon la suite de leur contenu.

Dans le texte I, selon l'interprétation commune,<sup>40)</sup> le défunt invoque son dieu protecteur pour qu'il l'accompagne et le protège devant le tribunal infernal :

« Que je m'en aille mon seigneur, mon dieu, ·  
devant les Anunnakis!  
Que je franchisse le (tombeau?),  
que je saisisse ta main, devant les dieux  
grands!  
Que j'entende la sentence, que j'embrasse  
tes pieds!  
Tu éclaires [?] <sup>41)</sup> la maison de ténèbres, mon dieu!  
Tu m'as fait échapper du marécage de fatigue  
et de peine.  
Dans la terre de misère,  
tu me regardes.  
Tu m'abreuves d'eau et d'huile  
dans le champ de la soif. »

<sup>34)</sup> Cf. la critique de l'interprétation d'Ebeling par Wolfram von Soden dans OLZ, 1934, p. 415.

<sup>35)</sup> RA, XIII, p. 165 et suiv.

<sup>36)</sup> Délégation en Perse, Mém. 18, p. 88 et suiv.

<sup>37)</sup> TLVB, Nr. 3.

<sup>38)</sup> Art. c. p. 165.

<sup>39)</sup> TLVB, p. 20.

<sup>40)</sup> Nous préférons la transcription d'Ebeling. Nous appuyant sur celle-ci, nous présentons notre traduction française.

<sup>41)</sup> Le verbe correspondant *qamû* signifie au sens propre brûler.

Le texte II, une continuation du texte I, décrit le voyage du défunt aux enfers :

« Ils ont pris le sentier, il s'en vont leur chemin!  
Išmīkarab et Lagamal viennent au devant.  
Šugurnak, dans la fosse, dicte les ordres,  
il se tient près de Mušekil et parle . . . »

Le texte III décrit le procès :

« Ils sont debout, ils sont couchés sur la balance  
ceux qui possédaient la terre, qui avaient des troupeaux et de la tonte,  
et pour qui il n'y avait pas de rival dans le pays.  
Šugurnak, dans la fosse,  
prononce le mot.  
Il s'avance près de Mušekil  
et parle . . .  
'Pour moi qui suis venu dans l'ombre' . . . ? »

Le texte IV (selon la numérotation de Scheil) est très mutilé. Il parle, selon Scheil, d'une récompense dans l'au-delà :

(lignes 1—3 incompréhensibles).  
« Il verra Eriškigalli (?)  
Que l'huile abondante, l'huile excellente, elle te décerne  
et en remplisse ta bouche!  
Que le dieu te soit propice!<sup>42)</sup> »

Le texte V (selon Ebeling IV) parle de la peine infligée au défunt :

« Les seuils sont fournis pour (sa demeure),  
Les pierres sont données pour sa couche.  
Qu'il prenne (?) les restes . . .  
Ta crainte est répandue ô dieu des pays! »

Le texte VI (selon Ebeling V) incompréhensible selon la traduction d'Ebeling, est traduit par Scheil comme suit :

Il a entendu (l'appel, et il a gagné) le lieu de la sépulture  
jusqu'à ce qu'il franchisse (le tombeau).  
Son foyer est renversé (?).  
Par la bonne volonté du dieu Šugurusan  
(les dieux) Bašdiusan et Šugurnak (?) lui sont propices.<sup>43)</sup> »

Le texte VII (selon Ebeling VI) énumère les aliments que reçoit le défunt en récompense:<sup>44)</sup>

<sup>42)</sup> Ce texte n'est pas publié par Ebeling. Nous le citons selon la traduction de Scheil, RA, XIII, p. 170 et 171.

<sup>43)</sup> Ibidem, p. 172 et 173.

<sup>44)</sup> Selon l'opinion d'Ebeling, TLVB, p. 20. La même idée résulte de la traduction de Scheil, art. c., p. 173.

« de la liqueur,  
du breuvage,  
ils sont devenus purs, de l'huile, du mélange »,  
? ? ?

Le P. Scheil tire, des textes de Suse, des conclusions qui vont à l'encontre de notre interprétation des idées eschatologiques des Babyloniens. Il affirme, en s'appuyant sur les textes I et VI, que le défunt, selon les croyances des Babyloniens, devait être enseveli dans un tombeau pour pouvoir passer à l'endroit du jugement et se présenter devant le tribunal infernal. Une sépulture quelconque sans tombeau n'aurait pas été suffisante.<sup>45)</sup> Il nous semble difficile de concilier cette assertion du P. Scheil avec ce qu'il dit à la page précédente, en affirmant que les Babyloniens exigeaient une sépulture pour que le défunt pût devenir citoyen du royaume souterrain, mais que, dans le cas d'impossibilité l'enterrement même n'était point condition indispensable. Selon le P. Scheil, d'autre part, la croyance selon laquelle les défunts non ensevelis ou exhumés auraient pu incommoder les vivants, aurait été une croyance populaire, et non une doctrine religieuse, soulignant la nécessité de pourvoir aux besoins des morts et surtout interdisant la profanation des tombeaux. Les dites opinions du P. Scheil touchant les points mentionnés de l'eschatologie babylonienne, résultent de la manière dont il explique les textes de Suse. Selon lui, les textes impliquent que « dans l'enfer, siège un tribunal où ceux qui ont mérité d'être jugés avec miséricorde sont l'objet d'une sentence favorable. » Il estime que « ce jugement implique l'idée de rétribution, tout au moins de manière secondaire; il est absolu et irrévocable. » Sur le sort des défunts dans l'au-delà, il conclut que « les mânes justifiés sont apaisés, c'est-à-dire jouissent du repos. Ensuite, ils savourent des aliments de choix, et surtout une eau qui paraît posséder des qualités vitales ». <sup>46)</sup>

Pour les raisons que nous avons exposées au cours de notre étude, nous ne pouvons admettre comme exactes ces conclusions du P. Scheil basées sur les textes de Suse. Mais pouvons-nous au moins, avec Scheil et Ebeling, rapporter les textes au jugement prononcé sur le défunt avant son entrée aux enfers? Même cette hypothèse n'est pas exempte d'objections. Nous voulons d'abord faire quelques observations touchant les textes de Suse. En comparant la transcription et la traduction du P. Scheil avec celles d'Ebeling, nous trouvons des différences touchant, dans des cas particuliers, les idées eschatologiques mêmes. Il y a en outre des cas où le texte est mutilé et où son sens reste énigmatique pour les deux assyriologues.

Voyons les passages les plus caractéristiques pour notre question. La traduction du texte I, 3 « Je passerai par le tombeau » n'est pas sûre,

<sup>45)</sup> Art. c. p. 174.

<sup>46)</sup> Ibidem.

étant basée sur la lecture conjecturale du mot « gegunu », mutilé dans le texte. On ne peut donc tirer du texte avec certitude, la conclusion de Scheil ci-dessus mentionnée.

Nous ne pouvons non plus voir dans le texte III, 1 et suiv. (d'après Ebeling), l'idée de la balance pesant les bonnes œuvres du défunt car de considérables divergences séparent les interprétations de ce même texte, par Scheil et par Ebeling.

Quel est donc le sens des textes de Suse? Nous ne pouvons non plus répondre que par des hypothèses. Tout d'abord, nous tenons pour certain que les textes de Suse parlent du jugement infernal. Plusieurs expressions, dont le sens est sûr ou très probable, nous l'indiquent. Nous citons quelques exemples. Le texte I, 2 mentionne les Anunnakis qui sont d'ailleurs connus comme juges infernaux. L'endroit où juge le dieu šugurnak est appelé, dans deux passages, šuttu (= fosse), expression métaphorique pour les enfers. Cf. les textes II, 3; III, 5.

Est-il question, dans nos textes, d'un jugement prononcé sur le mort et décidant d'une façon définitive sur son sort dans l'au-delà? Nous ne saurions trancher cette question, vu l'état de la conservation de nos textes et d'autres sources de nos informations, autrement que d'une façon hypothétique. Le fait que les textes, placés dans le tombeau, accusent par là même un rapport quelconque avec le défunt, pourrait être regardé, sans doute, comme indice en faveur d'une solution affirmative. Mais cette circonstance, qui n'est point à négliger, est-elle elle-même suffisante pour trancher le problème? En admettant que les textes parlent d'un jugement infernal, on pourrait, même dans notre cas, regarder comme l'objet de celui-ci les affaires des vivants. C'est cette possibilité d'explication que souligne Wolfram von Soden dans sa critique de l'ouvrage d'Ebeling.<sup>47)</sup> Selon lui, les textes pourraient se rapporter aux ordalies, pour lesquelles la compétence des juges infernaux était — nous l'avons vu — hors du doute. En émettant son hypothèse, il souligne l'absence de documents capables de prouver l'existence d'une croyance au jugement du défunt, après la mort, chez les Babyloniens. Dans l'explication du contenu des textes, il tient pour la plus probable l'opinion de Landsberger: selon ce dernier, les textes seraient des fragments d'un mythe encore inconnu pour nous.<sup>48)</sup> La présence de ces textes dans le tombeau aurait-elle pu influencer par une force magique le sort du défunt? Il serait permis de l'admettre.

A notre avis, et quelle que soit l'hypothèse acceptée, il convient surtout de souligner, dans l'explication des textes, le caractère local de ceux-ci. Cette observation est très importante, principalement pour quiconque voudrait rapporter, avec Scheil et Ebeling, les textes à un jugement prononcé sur le défunt après la mort. Le dieu des Élamites, šugurnak, qui

<sup>47)</sup> OLZ, 1934, p. 415.

<sup>48)</sup> Il n'indique pas d'où il connaît l'opinion de M. Landsberger.

figure dans les textes, aurait-il pu jouer partout en Babylonie et en Assyrie à travers les âges un rôle important de juge des morts? Nous pensons donc que, étant donné leur caractère local, nous ne pouvons regarder les idées des textes de Suse comme caractéristiques pour les croyances eschatologiques des Babyloniens et des Assyriens.

En étudiant le problème du jugement infernal, nous voulons encore, parmi les documents de la glyptique, signaler la scène représentée sur un cylindre conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris. M. Dhorme<sup>49)</sup> et M. Parrot<sup>50)</sup> voient dans la scène un jugement prononcé sur un mort. On y observe un dieu assis sur un trône; vers ce dieu s'avancent deux autres dieux en amenant un personnage aux longs cheveux qui, dans sa partie inférieure, a le corps d'oiseau. Les deux auteurs mentionnés, en décrivant la scène, pensent à la façon dont les Sémites se représentaient les âmes des morts.<sup>51)</sup> Mais cette explication ne trouve pas un accueil unanime. M. Contenau croit que la scène est en rapport avec le mythe de Zû, dieu-oiseau.<sup>52)</sup>

Nous résumons comme suit les conclusions de nos recherches touchant le jugement infernal dans les croyances eschatologiques des Babyloniens. Il convient d'admettre l'existence d'un tribunal infernal, dans les croyances des Babyloniens. Mais la compétence de ce tribunal concernait — nous l'avons vu — en premier lieu les causes des hommes vivants, causes qui touchaient l'intérêt du royaume des morts. Les juges infernaux étaient, de plus, compétents pour juger les morts pris comme substituts des vivants ainsi que nous l'avons montré également. Il semble cependant que l'influence du tribunal infernal sur le sort des défunts dans l'au-delà s'effaçait, selon les idées des Babyloniens, devant l'influence magique d'une chaîne d'autres circonstances. Nous avons même l'impression, après avoir étudié d'une façon détaillée les idées eschatologiques des Babyloniens, que le jugement infernal décidant du sort des défunts dans l'au-delà, n'apparaissait guère dans le cadre de ces conceptions que sous forme d'élément adventice. Les documents qui font allusion à cette idée sont peu nombreux, et parmi ceux-ci les textes de Suse sont de caractère local. En l'état actuel des sources de notre information, nous ne pouvons savoir d'une façon précise quelle était la croyance des Babyloniens à ce sujet. Et même si nous admettons l'existence d'un jugement décidant du sort du défunt dans l'au-delà, il faut admettre que des éléments, magiques au premier chef, semble-t-il, y jouaient un rôle décisif, la valeur morale des œuvres pratiquées pendant la vie terrestre par l'individu restant à l'arrière-plan.

<sup>49)</sup> Revue de l'Histoire des Religions CVIII, p. 84.

<sup>50)</sup> Le « Refrigerium » dans l'au-delà, p. 36 et suiv.

<sup>51)</sup> Cf. « Ils sont vêtus, comme l'oiseau, d'un vêtement d'ailes ». Dhorme, TRAB, Descente d'Ištar, 10, recto.

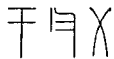
<sup>52)</sup> Manuel d'archéologie orientale, p. 628.

## “TOTAL” IN MINOAN (LINEAR CLASS B)

By *Alice E. Kober*, Brooklyn College.

Ideograms are regularly used on Minoan clay tablets to designate the objects with which the inscription deals. This is useful for classifying the documents and for arriving at a general idea of the meaning of each one, but it is still necessary to guess at the meaning of the words used.

For the last quarter of a century the theory has generally been accepted

by scholars that three words (or three forms of the same word) :  are used when the idea of “total” or “sum” is to be expressed.  This does not mean that everyone agrees that the words actually are the Minoan equivalent of the words “sum” or “total”, but that they are used in places where we would use these words. Hrozný, for example, *AOP*. 1943, p. 91, thinks of the first two as neuter plural pronouns of the third person, meaning something like “*These (are)*”.

It is the purpose of this study to present all the evidence in Linear Class B for the existence and meaning of these words, and to see what further conclusions are possible on the basis of the data.

We begin therefore with a list of all possible uses of the words in Linear Class B: figs. 1, II, III. Excerpts from unpublished inscriptions which are drawn there, appear by the kind permission of Sir John L. Myres. Each inscription is designated in two ways, first by my content-classification symbols, and then in parentheses, by Evans’ catalogue number, as it will appear in Myres’ coming edition of *Scripta Minoa II*. Since the content-classification is still subject to minor changes, Evans’ numbers are necessary for a complete identification of the inscriptions. The classification symbols regularly have the form *Aa 01*, the capital letter designating the principal ideogram, the small letter a sub-class, and the numeral the inscription itself. For convenience in later reference, the principal ideogram of each group to be discussed is also listed, and in the ensuing discussion, these ideograms will be called by the classification letters.

Each use of the three words will be considered separately, first, to see whether it can be read in the inscription (in other words, to see whether it really exists); second, to see whether there is any certain evidence that the meaning “total” or some related meaning can be established for some of the uses; and third (perhaps most important) to see whether such

a meaning is impossible in any case, because if it is impossible even in one case, the entire theory is invalidated.

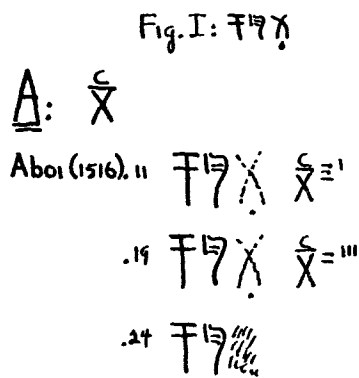


Fig. 1 contains the only instances of the use of the three-sign form 𐀀𐀁𐀃 in Linear Class B. It is found only in Ab 01, the great "Man" inscription, published in transcription by Evans in *PM.* IV, fig. 686. The photograph published in Maraghiannis, *Antiquités Crétoises*, III, pl. xxxix, is, however, much more important, because it shows that the inscription is very difficult to read, and that the transcriptions can be very misleading, in that they show clearly what in the original was dubious. The word, seems to occur twice in the inscription, in lines 11 and 19; in line 24 the first two signs are barely legible. The question is: does the word exist?

Even without the original to compare with it, a careful study of the photograph makes it increasingly obvious that the reason the inscription is so difficult to read is not only because the tablet was broken, and the surface damaged. The reason, quite simply, is that we have here a palimpsest (if the word can be used of a clay tablet). The original writing on the tablet had apparently been erased, but traces of the former signs are still visible, especially in the spaces between words. Where the surface of the tablet has been injured, it is often impossible to distinguish what is left of the later sign from the incompletely erased traces of former signs. This is not the only tablet which has been re-used, though it is the most important, because of the length of the inscription. It will be impossible to restore the text correctly until it is realized that some of the traces of signs that are visible on close inspection, are not necessarily part of this inscription.

In lines 11 and 19 the first two signs of the word are clear. There should be (as is regularly the case in this inscription and in others) a slight space before the ideogram (here the "man" sign). In both lines, however, this small space is completely filled by *traces* of a sign, of which only two



curving lines which cross one another can be made out. Elsewhere on the tablet, for example in line 8, similar traces, though not as clear, are visible before the "man" ideogram in two places. It is at present my conjecture that these are traces of a former "man" sign, erased. (For a similar situation, cf. the discussion of *Bd* 01 below.)

In any event, however, this third sign  $\chi$  is *not* a phonetic symbol in Linear Class B. It, or something very similar, does occur with ideographic value in a series of "cattle" tablets classified as *Fb-Fe*, many of which were published by Sundwall in *Minoische Rechnungsurkunden*, and later in *Alt-kretische Urkundenstudien*.

There are therefore two possibilities. The sign  $\chi$  should either be ignored as an intended erasure, or considered an ideogram, in some way qualifying the "man" ideogram. It is not part of the word we are investigating. Several scholars, myself included, have compared the form  $\overline{\text{F}}\text{M}\chi$  which appears in Pylos inscriptions, but there is no real analogy. The final sign of this Pylos word,  $\chi$ , is a common phonetic sign, which is often added to words ending in  $\text{M}$ ; compare, for example,  $\text{H}\text{V}\text{Y}\text{M}\chi$ ,  $\text{H}\text{V}\text{Y}\text{M}\chi$  of the Knossos *Jf* group. The Pylos word, as can be seen from the photograph in *AJA.* 1939, p. 568, fig. 10, is a variant of  $\overline{\text{F}}\text{M}$ , which occurs in the same inscription with a similar use. No example of this word  $\overline{\text{F}}\text{M}\chi$  occurs at Knossos.

In the last line of *Ab* 01, line 24,  $\overline{\text{F}}\text{M}$  is just barely legible, in approximately the same position in the line that it has in lines 11 and 19. While the inscription is broken at the bottom, enough of this line is left to show that it was actually the last line of the tablet, and if the word means "total" we should expect it here. The word may therefore be conjecturally restored here, but it cannot be used for evidence in our investigation of its meaning. Such investigation must be based on its use in lines 11 and 19.

The tablet, as we have it, is broken at the top. How much was lost cannot be stated with certainty. It does seem likely, however, that the traces of signs in what is now line 1 were part of a general introductory statement, since there are no traces of the "man" sign, and furthermore, line 2, like lines 12 and 20, which are certainly the beginnings of new paragraphs, starts with a three word group followed by the "man" sign. As has often been pointed out in the past, the inscription contains three paragraphs, each starting with a three word group followed by the "man" sign

and the number one, then a list of single words, each followed by the "man" sign and number one, and ending with  $\overline{\text{man}} \text{ 1}$  followed by the "man" sign and a larger number, 31 for the first paragraph and 23 for the second (the numeral of the third paragraph, which should occur in line 24, is completely illegible).

Several of the entries of the first paragraph are damaged. They may be restored with fair certainty, but it is not safe to consider such restored entries as evidence. While some of the signs of the words of the second paragraph (lines 12—19) are illegible, the number of entries is certain, and the "man" ideogram and the numeral following it is in all cases legible. This, therefore, constitutes valid evidence. Here there are 23 single word entries, each followed by the "man" sign with the number one, and the paragraph ends with  $\overline{\text{man}} \text{ 1} \text{ } \overline{\text{man}} \text{ 1} = \text{ }^{\text{III}}$ . It is on this fact that the theory that  $\overline{\text{man}} \text{ 1}$  means "total" was originally based. The use of the word in lines 11 and 24 seems to be in entire conformity with this theory.

In the A group of inscriptions all have the "man" ideogram, and the Ab subdivision, which consists of Ab01 and five other inscriptions, is composed of tablets which contain lists of single word entries followed by "man" 1, preceded by initial statements and ending with a sum statement. The other five are fragmentary, and none is complete enough to check the total. Indeed, only two still retain the word  $\overline{\text{man}} \text{ 1}$  (cf. fig. II, pl. XIII):

Ab 02 is broken at the top. There were at least eight entries, one to a line, then two blank lines, then what seems to be a statement in line 11 (broken), followed by the word  $\overline{\text{man}} \text{ 1}$  in line 12, with the numeral broken away. This inscription offers no evidence for the theory, but there is certainly nothing in it against the theory.

Ab 11—14 are of a somewhat different type; they are therefore deliberately numbered in the *tens* so that their numeration will not follow Ab 01—02 consecutively. This is a regular policy in the content-classification: consecutive numbers imply inscriptions of the same type, non-consecutive numbers, inscriptions of similar, but not identical types. In Ab 11—13 the "total" is lost. Ab 14 is a four-line fragment from the bottom of a tablet, broken away at the top and apparently damaged at both sides.

In line 4 only a single sign is left,  $\text{1}$ , followed by "man" 4. (It is to be noted that the "man" sign in these four inscriptions, Ab 11—14 is a simplified variant, with a straight line at the top instead of a curved line.) It is possible that we may restore  $\overline{\text{man}} \text{ 1}$  here. Four words are left in the preceding part of the inscription, but the "man" is extant after only two. There-

fore this inscription offers neither confirmation nor disproof of the theory.

The *Ac* group contains two inscriptions. It differs from *Ab* in that the words of the single-word entries are followed directly by the numeral one, with no intervening ideogram, but the "total" word is followed by "man" and numerals.

*Ac* 01 is complete at the top, slightly damaged at the left. In line 1 the last sign of the first word and the entire second word is extant. Between these two words comes the normal word-divider, *not* the numeral one. The word-divider is a short vertical line which comes at the base of the line of writing (where we put the period), while the numeral one, when it stands alone, is a somewhat longer line, beginning at the top of the line of writing, and extending only to the middle of the space. The two cannot be confused. The numeral one does appear after the second word in line 1. Lines 2—9 each have two single-word entries, followed by the numeral one, and line

10 has one such entry, followed by 𐤀 𐤁 𐤂—<sup>III</sup>. Just as it was necessary in *Ab* 01 to ignore the ideogram and numeral following the three-word introductory statement in computing the total, it is necessary here to ignore the numeral in line 1, which contains an introductory statement, not two entries, as is shown by the appearance of the word-divider mentioned above. We have, then, 17 entries, and a "total" of 17, which is confirmation of our theory.

*Ac* 02 is broken at the top, but the traces left of the first line indicate that it too contained part of an introductory statement, since the only thing legible in the line is the word-divider, again clearly *not* the numeral one. The first word of line 2 is broken away, and the break seems to have occurred along the line where the numeral one was cut into the clay. The second word with 1 is extant. Lines 3—6 each contain two words, each word with 1. We may presume that the same thing was originally true of line 2. There are therefore ten entries. The "total", alone on line 7, is followed by "man", 10. While the break makes the evidence presumptive rather than certain, *Ac* 02 may be regarded as confirming the theory.

It is a great pity that the second line is incomplete. If it were complete, it could be used as absolute proof that the Minoan numeral system was decimal, since ten "ones" are summed up by the "ten" sign. Such proof is not really needed, since other additions exist, but this is the only Linear Class B inscription in which ten units are actually added.

*Ac* 02 had a second paragraph, apparently arranged in the same way, but only the right-hand entries are extant. The left-hand entries are completely broken away, and the tablet is broken at the bottom, after the fifth line of this paragraph, so there is no "total".

There are only two *Ag* tablets, which are transcribed in their entirety. They are "palm-leaf" tablets, and are very similar, except, that the number

of "men" is 25 in *Ag* 01 and 9 in *Ag* 02, and *Ag* 02 (which is complete) begins with , followed by another word, while *Ag* 01 (which is broken at the beginning) apparently began with the other word (only the last sign is left, so that it is impossible to say whether this was the same word, or only

one with the same ending), and has  in the upper register with the rest of the statement. These tablets do not contain an addition, therefore do not confirm the theory, but it is highly likely that they do contain some statement about a "sum" of men, which is quite in accord with the theory.

The only published example of the *C* group is *PM*. IV, fig. 687. Its principal ideogram seems to be a human figure in some contorted position, perhaps a "dancer" (cf. the bronze votive plaque from the Psychro Cave, *PM*. 1, fig. 470).

*Cb* 02 is a badly broken tablet, which seems to have contained at least two paragraphs, each with an initial statement, followed by a series of entries (certainly more than one on each line). In all the extant entries, there is a single word, the "dancer" ideogram, and then the numeral 1. If line 9 contains the "total" the number, which is 213, is surprisingly large. We cannot, however, assume that this disproves the theory, because the inscription had other entries which are broken away, the meaning of

the initial statement is unknown, and, moreover,  in line 9 is followed by another word, consisting of two signs of which the first is practically illegible. All these factors may have some bearing on the size of the numeral.

*Cd* 01 is a "palm-leaf" tablet; it is broken at the beginning. The first word may, however, be complete. It happens that no word in Linear Class B except  ends with that combination of signs. This makes it possible to assume that the two signs constitute the entire word, and that here, as in the *Ag* tablets, we have a summation statement.

The "palm-leaf" tablets, because of their limited size, very seldom contain additions. In the *Oa* group ("adze" tablets) and the *Ok* group ("sword" tablets) such "palm-leaf" tablets seem to have been stored together, several, each containing a single entry, and one a "summation tablet" containing the sum of the entire set. The numeral on *Cd* 01 is broken. The two horizontal lines mean "twenty", and the Minoan method of writing numerals limits this one to some figure between twenty and forty-nine, with the greatest probability that it was between twenty and twenty-nine. There are four other *Cd* tablets, all "palm-leaf", but none has a complete numeral. One, *Cd* 04, has a trace of "ten", and *Cd* 05 has "one". The numeral on *Cd* 01 is therefore large enough to be a "sum", but the inscription must be set down as affording neither proof nor disproof of the theory.

The *D* tablets have animal ideograms. The *De* sub-class consists of two large "page" tablets, each with an introduction, followed by a series of complicated entries, one to a line, consisting of several words, some written in large signs, some in small, and some raised above the line of writing, ending with one of the ideograms , , ,  accompanied by large numerals, often over 100, or even 200. The surface of the inscriptions is damaged, and several words are obviously written over erasures.

*De* 02 is opisthographic. On the obverse it has entries followed by the ideogram . On the reverse there is a single entry in which the ideograms  , figure, followed by the line given in fig. II, where the number begins with 900, the rest being illegible. It is unfortunate that much of the tablet is either broken or damaged, and some of the entry numerals are illegible, in whole or in part, and that the "total" is also not completely legible. Since the "total" seems to pertain only to , only the entries on the obverse can be considered. While their complete sum cannot be ascertained, what is visible makes it quite possible to assume that *De* 02 b 2 contain a "total". The inscription therefore neither confirms nor disproves the theory.

*Ed* 219 probably does not belong in this list. It has been added only for the sake of completeness. The tablet is broken at both ends. Only the last sign of the principal word is certainly legible; traces of the penultimate sign remain, and show that the word must have ended in either  or . It is very unlikely that the entire word was .

*Ed* 219 is a "palm-leaf" tablet of the type called "percentage tablets" by Evans. About 350 such tablets belong in the *E* category. Of all these, only *Ed* 219 can by any stretch of the imagination be considered a "summation" tablet, and this assumption is most improbable, since what is left of the tablet indicates that it is normal in every way, and of exactly the same type as 44 other *Ed* tablets. The legible part of the numeral is, of course, much too small for a "sum", but it is unfair to use this as an argument at this point, since we have not yet proved that  means "total".

The *J* category has as ideograms what Evans called "cereal" signs (cf. *PM.* IV, fig. 705). *Jb* 02 and *Jb* 02 bis are classified with this group because the secondary word seems to be , which is frequent on *Jb* tablets. The two tablets are so similar that only an examination of the originals will show whether they are two copies of the same inscription

A :  $\frac{c}{x} (\frac{1}{x})$

Abo2 (1519).11    
 .12 

Ab14(609).4 

Ac01 (1517).10 F17 - III

ACO2 (1520). 7 F17-

Agol (600) { 7<sup>17</sup>, A<sup>7</sup>, A<sup>17</sup>7, 7<sup>7</sup>12M  
2  $\frac{1}{x} = \frac{11}{12}$

Agos (60) F7. 17. 18. 19. A+, A+7. 17. 18. M  
文

C: ५

Cbo2(1055).9 F7 78 80-11

Cdoi (817) {T17 3E T+0 8 =}

De: ₦

Deo2 (912) b2 F7 F 000  
000  
000

Ed: ₣

Ed 219 (1213)

JD:  
Jbo2 (366) {F7 Tm3}

Joabris  
(04-84)

Doc.  
Kco1 (842).3 { 干 17 平 }

KC 77 (846). 2 17  $\nabla = 1$   
(sic!)

Kc 72 (849).2 717 403

Ki:  $\nabla$  etc.

Ni: T. cl.  
Kior (156). A87. T. 7. 平  
.2 王 T 〇

KK: 

NK:  
 $K_{NO_3}(276) \{ \text{restore?} \{ FF \} \}$   $X_{MO_7(640).4} \{ F1 \}$

Qa:  'adie'

0a08(4n) F17 占 0-1111

0209 (500) {1=} 1"41

Sl: 22

SIN (833) 7 F17 Z

Uc: no ideogram

Uc 15 (655) 4 { F17 }

X: unclassifiable

Xa.165 (30) F73

Xa 166(31) F17

Xa167 (1481) F7.1

Xa 168(742) F17A1

$X_{b26}(1010) \{77\}$

$$X_{d22}(367) \{ F^{17} \} 3eH$$
$$Xe_{27}(521) F^{17} A \{$$

Xh11 (568) 1-A7 717 3

$$X_{\text{mo7}}(640).4 \quad F17 \{$$

or two different inscriptions. Since neither of the tablets contains a numeral, they do not concern us further at this time.

Th *Kc* group has as its principal ideogram the sign  $\overline{\text{P}}$ , often called the "poppy" sign. *Kc* 01 is badly broken at line 3, and the reading given is entirely my own conjecture, based on traces of signs at the end of the line. Even if the reading is correct, the absence of a legible numeral makes the inscription useless for our purposes.

The listing of *Kc* 71.1 is also conjectural. Evans reads  $\overline{\text{P}} \overline{\text{L}}$  here. There is no photograph. The inscription is listed only for the sake of completeness.

In *Kc* 72.1, however, the reading is certain, though the inscription is incomplete, since the tablet is broken. The first line contains a single complete word, and two signs of a second. This is, once more, a "palm-leaf" tablet, and therefore a type which may contain a "summation" without any other entries. The numeral is suitably large for this type.

*Ki* 01 is unique, and has therefore been drawn in its entirety. It too is a "palm-leaf" tablet, with a numeral large enough to be considered a "total".

*Kk* tablets have the "saffron" ideogram. Since the entire extant part of *Kk* 04 consists of the fragment of a single sign (final in some word) and part of the "saffron" sign, it would be foolhardy in the extreme to insist

that it originally contained  $\overline{\text{P}} \overline{\text{L}}$ . The sign  $\overline{\text{L}}$  is, after all, one of the most frequent final signs in Minoan words of Class B, and the word preceding it might be anything. It is listed here only for the sake of completeness.

The *Oa* group consists of "adze" tablets. *Oa* 08 is the last of a series of these tablets published by Evans in the order in which they were found. This group has been discussed in some detail in *AJA* 1944, pp. 64—85. While the series is incomplete, and the "sum" cannot be checked, the numeral is suitably large.

*Oa* 09 is a similar tablet. It is the only additional "adze" tablet known. No numeral is extant.

*S* tablets contain "value" signs of various kinds. *Sl* tablets have  $\overline{\text{S}}$  as their principal ideogram. A photograph of *Sl* 11 can be found in Maraghiannis, *Antiquités Crét.*; a transcription in *AJA* 1946, p. 271, fig. 4. The "total" is clear, and so are the individual entries, but the tablet is broken at the top, and some of the entries are missing. The numeral is, however, large enough to be a "total".

*U* tablets consist of words followed directly by numerals, with no ideograms at all. *Uc* 15 is a four-line fragment. Each of the first three lines contains only part of a word, but the word  $\overline{\text{P}} \overline{\text{L}}$  in the last line is certainly



complete, since there is a slight blank space at each end. There is no numeral left.

The *X* category is made up of hundreds of unclassifiable fragments. The *Xa* sub-class contains all those fragments which come from the beginning of an inscription. The first word may be complete or incomplete. The word-divider in *Xa* 167 shows the word is complete. It may be complete in *Xa* 165 and 166, but there is no evidence. It is possible that the third sign of *Xa* 168 is the beginning of a second word (cf. *Xe* 27). None of these inscriptions add to our information. *Xb* 26 is even more useless, since the tablet is broken at both ends, and we cannot even be certain that the two signs constitute the entire word. *Xd* 22 may contain two words, but there is no word-divider. *Xe* 27 has  as the principal word, and the first sign of a secondary word. *Xh* 11 seems to contain some kind of statement. *Xm* 47 is a fourline fragment, badly broken and without extant numerals.

All the *X* inscriptions are useless at present for our purpose.

To sum up,  may occur in 31 inscriptions for a total of 34 possible uses, and is certain in 16. It is demonstrably used before a numeral which is the sum of the numerals of preceding entries in *Ab* 01.19; *Ac* 01.10, *Ac* 02.7, and is probably so used in several other inscriptions. In no inscription where the reading is certain, is it used in such a way as to disprove the assumption that it means "total", or something equivalent. It is certainly used with the ideograms: , , , , , .

 is much rarer. It occurs only ten times, at most; cf. Fig. III.

All *B* inscriptions have the "woman" ideogram. That it is a woman cannot be doubted, because the breasts are occasionally indicated, as, for instance, in *PM*. IV, fig. 690.

*Bd* 01 is the great "Woman" inscription, transcribed by Evans in *SM*. I, and later, more correctly, in *PM*. IV, fig. 689. No photographs of this inscription have been published, to my knowledge, but casts exist. There is one at the Metropolitan Museum of Art in New York City.

It is the only *Bd* inscription from Knossos. It is broken both at the top and the bottom, and seems to have contained at least two paragraphs, each consisting of a list of entries followed by an addition. The individual entries consist of a single word followed by the "woman" ideogram with a numeral (usually 1, but 2, 4 and 7 also occur, proving that the inscription does not list the names of the women to whom the ideogram refers, since it is hardly credible that anyone would list 7 women called " - - - "). In several cases this entry is followed by the words  or 

Fig. III: 𐀓𐀓

Bd: 𐀀

Bd01(639).6 𐀓𐀓 𐀀 ≡ 𐀓 𐀓𐀓 𐀓 𐀓𐀓

Dk: 𐀀

Dk21(919)a.1. 𐀓𐀓𐀓. 𐀓𐀓𐀓  
1. 𐀀𐀓𐀓  
3. 𐀓𐀓. 𐀓𐀓

X: unclassifiable

X121(1077).1 𐀓𐀓. 𐀓𐀓  
.2 𐀓𐀓. 𐀓𐀓

Ok: 𐀓

Ok01(1540) 𐀓𐀓. 𐀓𐀓 𐀓 ≡ 𐀓

Rc: 𐀓

Rc04(598) { 𐀓𐀓 𐀓𐀓+𐀓𐀓 𐀓' 𐀓𐀓𐀓𐀓  
face 𐀓𐀓 ≡ 𐀓𐀓 𐀓+𐀓 𐀓"  
edge 𐀓𐀓 𐀓𐀓 ≡ 𐀓𐀓 𐀓𐀓

Rj: 𐀓

Rj03(1568).6 𐀓𐀓 𐀓𐀓. 𐀓𐀓𐀓𐀓 𐀓𐀓𐀓𐀓

Rx41(535) 𐀓𐀓 𐀓𐀓𐀓𐀓 𐀓

Sc: 𐀓

Sc04(688) 𐀓𐀓𐀓 𐀓𐀓 𐀓𐀓



or both, also with numerals. It should be noted, as a confirmation of what was said above (sc. *Ab* 01) about the last sign of  $\overline{\text{T}} \text{M}$ , that in *Bd* 01.7, there is the entry  $\overline{\text{T}} \text{M}$ . Between the word and the ideogram, where there should be a blank space,  $\overline{\text{T}}$  is clearly visible in the photograph of the inscription which will be published in *SM*. II. While the mark is clearly visible, it is just as evidently not meant to be read, since it is much less deeply incised than the regular signs of the inscription, and is certainly an erasure.

The inscription originally had two paragraphs, but the addition of the second (and perhaps some of the entries) have been lost. The addition of the first seems to have been given in line 6, preceded by the word  $\overline{\text{T}} \text{M}$ , and listing  $\overline{\text{T}}$ ,  $\overline{\text{T}} \text{M}$ , and  $\overline{\text{T}} \text{M}$ . It is impossible to check it, however, since this paragraph is not complete at the top.

It must also be pointed out that line 6, as drawn in fig. III, implies a correction of Evans. The right edge of the tablet is broken, and two pieces have been joined to it. When this was done, the fragment containing a part of the last sign,  $\overline{\text{T}}$ , and 4, was set one line too high (that is, the transcriptions show this piece as a part of line 5). When it is moved down to line 6, it completes the entry correctly.

Although this inscription is the one on which the theory that  $\overline{\text{T}} \text{M}$  means "total" was originally based, it does not furnish proof of this, since the sum cannot be checked.

*Dk* tablets contain the ideogram  $\overline{\text{T}}$  with numerals. *Dk* 21 *a* is transcribed in its entirety from the photograph published by Evans in *BSA* 6 (1889—1900), opp. p. 18. It is a fragment consisting of parts of three lines, lines 1 and 3 containing the word  $\overline{\text{T}} \text{M}$ , while line two has the ideogram  $\overline{\text{T}}$  followed by a numeral beginning with 1,200. The line is broken after the numeral, but there is a slight blank space, which seems to indicate that the numeral is complete. Lines 1 and 3 may have contained statements dealing with a "sum", but there is no proof of this.

The *Ok* sub-class contains what Evans has called "sword" tablets. Several of these, including *Ok* 01, were transcribed by Evans as *PM*. IV, fig. 838. These are all "palm-leaf" tablets. The largest single entry found on the twenty other normal "sword" tablets is 5. Therefore this tablet,

which had a number larger than 50, could contain a summation. But again, this does not constitute proof.

*R* tablets have the ideogram , sometimes with phonetic signs written in the upper compartment.

A "normalized" version of *Rc* 04 was published by Evans in *PM*. IV, fig. 679. It is an unusual type of "palm-leaf" tablet, in that it contains a list of entries (there are a few other examples of such lists on this type, but they are rare). The tablet is fragmentary at both ends, and contains only two lines of writing, reproduced in fig. III. Three entries appear, with

complete numerals after  (the numerals which occur just before the break are followed by blank spaces). These numerals add to 40. On the edge of the tablet appears the entry given. The number after  is 40.

This does constitute proof that   is used with totals.

The following observation is not strictly pertinent to this study. It should be noted for future reference that the  entry on the edge is

followed by   and a partial numeral. Since Minoan numerals invariably are written with at least as many strokes in the upper as in the lower line, the fact that there are three unit strokes visible in the lower part means that there must have been at least three in the upper part, although only two are left. The missing numeral could have been anything from 6—9.

The "throne" sign  is often used on tablets with ideographic value, and frequently, as here, occurs in this combination: ideogram, numeral; "throne" sign, same ideogram, numeral. This inscription will be useful in a study of the meaning of the "throne" sign in such cases, because here

the addition is valid only for .   apparently does not occur on the face of the inscription. It is true that there is a break at the right, but there is a considerable blank space before it occurs. It is unlikely that it was ever written on the face. An ideogram modified by a preceding "throne" sign never seems to occur in an addition. It may have some sort of supplementary function.

A transcription of *Rj* 03 has been published (*PM*. IV, fig. 682) but Evans' drawing is deceptive. The drawing in fig. III here attempts to

reproduce what is visible in the photograph.   is followed by a much smaller sign, certainly the beginning of a supplementary word. The sign itself could be either  or , and the surface of the tablet is marred for

a considerable distance after it, so that the rest of the word, and whatever numeral followed, is completely gone. The inscription is therefore, useless for us at present.

*Rx* 41, *Sc* 04 and *Xl* 21 have the word  $\overline{\text{T}}\overline{\text{M}}$  (the last inscription has it twice) but the numerals are either incomplete or entirely lost, and therefore the inscriptions do not add to our evidence.

To sum up:  $\overline{\text{T}}\overline{\text{M}}$  appears in eight inscriptions, twice in two of them, a total of 10 occurrences. In one inscription, *Rc* 04, the numeral used with the ideogram after the word is the sum of the numerals following the same ideogram in the inscription proper. In two other inscriptions, *Bd* 01 and *Ok* 01, it is highly likely that this was the case. In no inscription is the

assumption impossible. The ideograms are:  $\overline{\text{A}}$ ,  $\overline{\text{T}}$ , "sword",  $\overline{\text{B}}$ ,  $\overline{\text{C}}$

It seems therefore that there really are two words in Linear Class B (and, incidentally, only two) which mean "total", or, at any rate, are regularly used when a total is given. The fact that they start with the same sign,  $\overline{\text{T}}$ , indicates that they may be etymologically related. Why then do they differ at all?

The difference cannot be due to number, since both, when used with numerals, are used with those greater than 1, or, for that matter, 2, which excludes the possibility of a dual.

There are several other possibilities: the two most likely are that the difference is due either to case or to gender.

While a case difference is not likely, it cannot be entirely excluded.

The *Ab* and *Ac* inscriptions, on which the proof for the use of  $\overline{\text{T}}\overline{\text{M}}$  depends, both have single-word entries, some of which are common to both sets of inscriptions. On any logical line of reasoning, single-word entries used in the same way in the same inscription, must have the same case, if they have any case at all. And if the same words recur in similar lists in other inscriptions, it must follow that the case is the same. The "case" in these inscriptions, if it is a case, is not one of the three defined in my previous articles in *AJA*. It must temporarily be labelled "Case IV", and recurs regularly in the principal word in the "cattle" inscriptions grouped under *E* in the content-classification. The difficulty in the label "Case IV" lies in the fact that it is not demonstrably a case of the declension of which Cases I, II, and III are part. It must therefore be considered only an arbitrary label to define a group of words, whose true function is not yet clear.

$\overline{\text{T}}\overline{\text{M}}$ , on the other hand, appears after a list of single-word items in *Bd* 01

and *Rj* 03. *Bd* 01 is the inscription whose entries are in Case I by definition, and *Rj* 03 uses several of these same words in its list of items.

The "cases" of the two sets of inscriptions which refer to  and  respectively, are therefore demonstrably different, and it follows that the difference in the form of the two words used with totals may be due to case.

It is, however, far more likely that the difference is due to gender. Each word is used in connection with several ideograms. No ideogram used with one is ever used with the other in any extant Linear Class B inscription.

Furthermore,  is used with the "man" ideogram, and  with the "woman" ideogram; therefore, if the difference is one of gender,  is masculine and  is feminine. *There does not seem to be a neuter.* Since  is used with , and  with , it seems to indicate that animal signs whose base is marked by two cross-bars are masculine, as has long been supposed, and the two-legged bases are feminine. Also, since the "dancer" ideogram is used with , it too must be masculine.

We have an indication, then, that , , , , , , were masculine, and , , "sword", ,  feminine. This information may be useful at a later stage, when names are assigned to these ideograms. At present it is of academic interest only.

## A BLOOD-PLAGUE MOTIF IN SUMERIAN MYTHOLOGY.

By *Samuel Noah Kramer*, Philadelphia.

The first of ten afflictions sent by Jahweh against the Egyptians upon Pharaoh's refusal to send forth the Israelites from Egypt is commonly known as the "blood-plague", a calamity in which all the water in the land of Egypt turned into blood.<sup>1)</sup> Now in very general terms this "blood-plague" incident may be described as follows: A deity, angered by an impious act of a mortal, turns the water of an entire land into blood, thus threatening the lives of all its inhabitants. As far as I know no "blood-plague" motif of this general character has as yet been found in the available mythological literature of any of the other ancient Near Eastern peoples such as the Egyptians, Sumerians, Accadians, Phoenicians, and Hittites.<sup>2)</sup> It is therefore a real privilege to be in a position to summarize the contents of a new Sumerian myth with a rather unusual plot, including a "blood-plague" motif.<sup>3)</sup>

The first tentative announcement concerning the contents of this myth will be found in No. 105 (February, 1947) of the *BASOR*, in a brief note entitled "Second Interim Report on Work in the Museum at Istanbul". As there stated, the text of our myth is inscribed on a six-column tablet<sup>4)</sup>

---

<sup>1)</sup> Cf. Exodus 7:14 ff; for our purposes the Masoretic text as it stands is of course sufficient and there is no need to enter into the matter of inconsistencies and discrepancies which indicate a fusion of several sources.

<sup>2)</sup> Benno Landsberger, now of the Oriental Institute of the University of Chicago, was good enough to confirm this for the Accadian material; John Wilson did the same for the Egyptian material; Albrecht Goetze for the Hittite material; Cyrus Gordon for the Ugaritic material. In the case of Accadian, Landsberger pointed out that the filling of a river with blood appears as one of the worst possible portents in the omen literature. In the Egyptian literature there is the well known tale in which blood-resembling beer is made to flood the land in order to fool the blood-thirsty goddess eager to destroy mankind. As Wilson points out, however, this episode differs very essentially from our "blood-plague" motif.

<sup>3)</sup> Our myth is also probably of no little cultural importance as representing the first known attempt to explain the origin of the "shade-tree gardening" technique; cf. note 12.

<sup>4)</sup> The tablet is numbered Ni. 9721 in the Museum of the Ancient Orient; in addition several small fragments from the same collection were copied by me in 1946, and will appear in the forthcoming volume *Sumerian Mythological and Epic Texts from Nippur in the Museum of the Ancient Orient*. Two hitherto unrecognized published fragments also belong to this myth: STVC 84 and 130.



dating from the first half of the second millenium B. C.; it was excavated at Nippur some fifty years ago by the University of Pennsylvania, and is now in the Istanbul Museum of the Ancient Orient. Originally the tablet probably measured 6 by 7¼ inches. At present, however, practically the entire left third of the tablet is destroyed, so that the first and last columns are almost entirely gone. Moreover, the remaining four columns are also broken at several points. All in all about 200 consecutive lines of text can be restored, but of these less than 150 are well preserved. In addition it is to be borne in mind, that even in case of the well-preserved passages, we encounter the usual Sumerological difficulties of translation and interpretation. Obviously enough therefore, the present resumé of the contents of the myth is tentative in character, and subject to future revision.<sup>5)</sup> However, there is relatively little doubt about the meaning of the passages relevant to the "blood-plague" motif, which is the major topic of this paper.

Let us now turn to the contents of our myth which, for reasons that will soon become obvious, may be entitled "Inanna and Shukallituda: The Gardener's Mortal Sin". Since, as already stated, the first column consisting of approximately fifty lines is destroyed, we have no way of knowing how the story began. When the text becomes intelligible we find the owner of a raven instructing his bird to perform certain deeds. At present it seems impossible to get any clear idea of the nature of these instructions, but it seems fairly certain that as a result of their obedient execution by the raven<sup>6)</sup> the garden and palace of the king<sup>7)</sup> were filled with certain kinds of palm trees,<sup>8)</sup> and the temples of the great gods were filled with their dates.

We are then introduced to a gardener by the name of Shukallituda. It would seem that this Shukallituda's first efforts at gardening had been frustrated. Although he had carefully watered his furrows and garden patches, the plants had withered away; the raging winds smote his face with the "dust of the mountains"; what he had carefully tended turned desolate.<sup>9)</sup> He thereupon lifted his eyes to the gods of the east and the

<sup>5)</sup> Before proceeding with the publication of the scientific edition of the poem, the manuscript will be forwarded to Thorkild Jacobsen, Benno Landsberger, and Adam Falkenstein who, it is hoped, will add their suggestions and comments in order to insure a more trustworthy translation and interpretation of the myth.

<sup>6)</sup> The relevant line reads: *mušen-uga mušen inim-lugal-la-na-šè sag-kéš [ba]-ši-in-ag*, "The raven heeded the word of his master"; cf. Falkenstein, ZA 47: 169.

<sup>7)</sup> No name of king or land is given in the text.

<sup>8)</sup> The palm trees are described as, *gišgišimmar TÚG-UŠ* and *gišgišimmar šu(?) -ru-ug(?)*.

<sup>9)</sup> The relevant passage consists of 7 lines, which are repeated in the course of the story (cf. note 15), and can therefore be completely restored. However it contains quite a number of words and phrases of uncertain meaning and the reader is asked to bear in mind that the interpretation here presented may turn out to be erroneous.

west;<sup>10)</sup> observed and studied various omens in order to carry out the divine ordinances; learned to know the fates decreed by the gods. As a result of this laboriously acquired wisdom he planted the *šarbatu*<sup>11)</sup>-tree in the garden, a tree which, as our poet stresses, is "of wide shade". No doubt as a consequence of this ancient horticultural experiment — the text does not specifically state so — Shukallituda's garden blossomed forth with all kinds of green.<sup>12)</sup>

Now one day, continues our myth, the Sumerian goddess, Inanna, after traversing heaven and earth, and the two countries to the east of Sumer, Elam and Shubur,<sup>13)</sup> lay down to rest her tired body not far from Shu-

<sup>10)</sup> The relevant lines read: sig-šè igi mu-íl AN-BAD-na-kur-u<sub>4</sub>-è-ke<sub>4</sub>-ne igi bí-in-GABA-RU nim-šè igi mu-íl AN-BAD-na-kur-u<sub>4</sub>-šú-ke<sub>4</sub>-ne igi bí-in-GABA-RU (in the repeated passage — cf. note 15 — the root reads igi—dus instead of igi—GABA-RU, thus assuring the meaning of the latter): "He raised (his) eyes to the lower lands, (and) saw the AN-BAD-na of the mountain where the sun rises; he raised (his) eyes to the upper lands (and) saw the AN-BAD-na of the mountain where the sun sets." The difficulty is with the reading and meaning of the complex AN-BAD-na. In SUMER IV, No. 1, p. 4, where cases 6—11 (cf. *ibid.*, note 5) read: u<sub>4</sub>dnun-gal-AN-BAD-na-ke<sub>4</sub>-ne su-ḥu-ul-la-bi ba-da-a-n-šú and which were there tentatively translated as "the light of the Igigi and the BAD-na was covered up by its (their?) *suhulla*", I read the complex as <sup>d</sup>BAD-na and assumed that they were a group deities paralleling the immediately preceding Igigi. Perhaps, however, it is more correct to read the complex as dingir-BAD-na and to treat it as an adjectival phrase modifying the Igigi; if so, the AN-BAD-na of our lines, too, may perhaps refer to the Igigi. In a letter to me Falkenstein notes the use of BAD-na in TRS 7 rev. 16; 25 rev. 8, 9; 30 obv. 2, 8; HAV 5, 9 (unfortunately in none of these cases is the meaning of BAD-na clear); he prefers to read the complex as an-BAD-na and adds "Ich vermute darin *elāt šamē* ohne die Gleichung beweisen zu können," (cf., too, ŠL 112:111). However, at least on the surface, such a meaning would hardly seem to fit in our text.

<sup>11)</sup> This is the Accadian rendering of a Sumerian word whose reading is still unknown; the tree is still unidentified, cf. Thompson, *Assyrian Herbal*, pp. 136 ff.; cf. however Falkenstein in ZA 47:200.

<sup>12)</sup> Our poet therefore, assuming that he did not himself invent the incident, knew of a tradition which credited a culture-hero by the name of Shukallituda as the originator of the "shade-tree gardening" technique.

<sup>13)</sup> The relevant Sumerian lines read:

u<sub>4</sub>-ba nin-mu an mu-un-nigín-na-ta ki mu-un-nigín-na-ta  
dinanna an mu-un-nigín-na-ta ki mu-un-nigín-na-ta  
elam<sup>ki</sup> su-bir<sup>4</sup>ki-a mu-un-nigín-na-ta

One day (literally "in those days") after my queen had traversed the heaven, had traversed the earth,

After Inanna had traversed the heaven, had traversed the earth,  
Had traversed Elam (and) Shubur...

With these lines cf. the similar passage in PBS X 4 No. 9, 11. 25—6 which reads:  
in(!)-nín-me-en an-nigín-na-mu-dè ki nigín-na-mu-dè  
dinanna-me-en an nigín-na-mu-dè ki nigín-na-mu-dè  
elam(!)kis u(!)-bir<sup>4</sup>(!)ki-a nigín-na-mu-dè  
I, the..., when I traverse the heaven, when I traverse the earth,

kallituda's garden. The latter, who had spied her from the edge of his garden, takes advantage of Inanna's extreme weariness, and cohabits with her.<sup>14)</sup> When morning came and the sun rose, Inanna looked about her in consternation and determined to ferret out at all costs the mortal who had so shamefully abused her. She therefore sends what may be described as three plagues against the land, that is, presumably, against Sumer. Firstly she fills all the wells of the land with blood, so that all the palm groves and vineyards are saturated with blood. Secondly she sends against the land destructive winds, and storms. As for the third plague, its nature is altogether uncertain, since the relevant lines are very fragmentary. But in spite of all three plagues she is unable to locate her defiler. For after each plague, Shukallituda goes to his father's house — the name of the father is not given in text — and informs him of his danger.<sup>15)</sup> The father gives Shukallituda the same identical advice in all three cases; he is to direct his step to his brothers, the "blackheaded" people — that is, presumably, the inhabitants of Sumer — and to stay close to the urban centers. Shukallituda follows this advice, and as a result Inanna is unable to find him "in the midst of the foreign lands".<sup>16)</sup>

I, Inanna, when I traverse the heaven, when I traverse the earth,  
When I traverse Elam (and) Shubur...

Note in both passages the use of the postposition -a after *su-bir<sub>4</sub>ki* in the third line of each, but not after *an* and *ki* although the construction seems to be identical. In case of the second passage the word *in-nin* is doubtful in meaning; Falkenstein (ZA 48: 105 ff.) seems to take it as short form of (n)in-a-n-a(k); cf. also JCS 2: 63, note 75.

<sup>14)</sup> The relevant line reads: *giš im-ma-ni-in-du<sub>11</sub> ne im-ma-ni-in-su-ub*, "He cohabited with her, he kissed her"; cf. SS No. 1: 25, note 51, and *ibid.* p. 26, note 56. For the reading of NE in the compound verb NE—*su-ub* as *ne*, cf. the Emesal writing *te—su-ub* in the eighth line of the passage quoted in note 39 on p. 57 of JCS 2.

<sup>15)</sup> In the course of seeking help from his father Shukallituda repeats the incident leading up to the plagues, reiterating in the first person the entire passage which had been previously told by the poet in the third person; needless to say these repetitions proved invaluable for the restoration of the relevant passages.

<sup>16)</sup> The relevant lines which can be completely restored with the help of repeating passages read as follows:

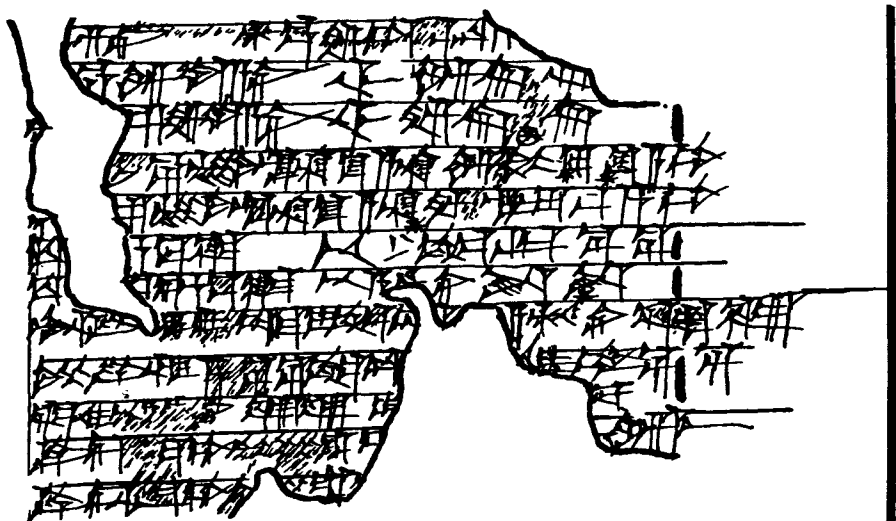
*lú-tur-ra ad-da-ni mu-un-na-ni-ib-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>*  
*šū-kal-li-tu-da ad-da-ni mu-na-ni-ib-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>*  
*dumu-mu uru-šeš-zu ḥé-ib-ús-e-en*  
*sag-gíg-šeš-zu-ne gír-gub-ba gin-na*  
*munus-e šà-kur-kur-ra-ka nu-um-ma-ni-in-pàd-dè-en*  
*uru-šeš-a-ni IM-bi-a im-ús*  
*sag-gíg-šeš-a-ni gír-gub-ba im-gin*  
*munus-e šà-kur-kur-ra-ka nu-um-mi-ni-in-pàd*

To the *young one* his father answers,

To Shukallituda his father answers:

"O my son, stay close to the city (dwellers), thy brothers,

After her third failure Inanna realizes bitterly that she alone is unable to avenge the outrage committed against her. She therefore decides to go to the city Eridu, to the house of Enki, the Sumerian god of wisdom, and



The author's copy of the "blood-plague" passage = Ni 9721 obv. III. lines 22-33.

Go with directed step to the blackheaded, thy brothers,  
The woman (Inanna) will not find thee in the midst of the (foreign) lands".  
He (Shukallituda) stayed closed... to the city (dwellers),  
He walked with directed step to the blackheaded, his brothers,  
The woman did not find him in the midst of the (foreign) lands.

To be noted in the rendering of the preceding passage is the following: In lines 1 and 2, the first two complexes might have been expected to appear in the reverse order; note, too, that the verbal form which is grammatically identical in the two lines varies slightly in the orthography. In line 4 of our passage the final -ne of the first complex is difficult to explain; it (the first complex) might have been expected to read *sag-gíg-šeš-zu* in correspondence with the *uru-šeš-zu* of the preceding line, just as *sag-gíg-šeš-a-ni* of line 7 corresponds to the *uru-šeš-a-ni* of line 6. For *gir-gub-ba* (line 4), cf. especially JCS 1:16, line 94, and note that one might have expected a postposition such as -ra after the first complexes in lines 4 and 7. With the reading *gin-na* for *DU-na* (line 4), cf. PAPS 85:313, comment to lines 26—8, and note especially that our passage, among others, shows that *DU-na* is used in the Eme-KU as well as the Emesal. In lines 5 and 8, if the translation is correct, the implication seems to be that Inanna will not look for her defiler in Sumer, but only in foreign lands. In the verbal form *nu-um-ma-ni-in-pàd-dè-en*, note the use of -en as an accusative particle of the second person singular with the third person singular present future; cf. in this connection note 76 of JCS 2:64. In line 6, note the difficult complex *IM-bi-a* which is not found in the corresponding line 3.

ask his advice and help. But here unfortunately the tablet breaks off, and the end of the story remains unknown.

Turning now to the "blood-plague" passage itself, its text, which can be followed on the accompanying photograph, and which can be restored practically in its entirety with the help of duplicating passages, reads as follows:

u<sub>4</sub> im-zal<sup>d</sup> utu im-ta-è-a-ra  
 [munus] -e ní-te-a-ni igi im-guru<sub>6</sub>-guru<sub>6</sub><sup>17)</sup>  
<sup>d</sup>inanna-ke<sub>4</sub> ní-te-a-ni igi im-guru<sub>6</sub>-guru<sub>6</sub>  
 u<sub>4</sub>-ba munus nam-sal-la-na-šè a-na im-gu-lu<sup>18)</sup>-u<sub>8</sub>-a-bi  
<sup>d</sup>inanna-ke<sub>4</sub> nam-sal-la-na-šè a-na im-ag<sup>19)</sup>-a-bi  
 PÚ-kalam-ma-ka múd bí-ib-si-si  
 PÚ-kiri<sub>6</sub>-kalam-ma-ka múd-àm ì-tùm-tùm  
 arad-lú-ù ú-íl-i-dè-gin-na múd-àm ì-na<sub>8</sub>-na<sub>8</sub>  
 geme-lú-ù a-si-si-dè-gin-na múd-àm im-mi-ib-si-si  
 sag-gíg múd-àm ì-na<sub>8</sub>-na<sub>8</sub> zag-bi-a . . . .  
 lú-giš-du<sub>11</sub>-ga-mu kur-kur-ra ga-mu-ni-pàd im-me  
 lú-giš-du<sub>11</sub>-ga-ni kur-kur-ra nu-um-ma-ni-in-pàd-dè

Day broke, to the risen Utu

The [woman] in fear *lifted* her eyes,

Inanna in fear *lifted* her eyes.

On that day, the woman, because of her pudenda, this is how she destroyed,<sup>20)</sup>

Inanna, because of her pudenda, this is how she acted!<sup>21)</sup>

All the wells of the land she filled with blood,

Into the *palm groves and vineyards*<sup>22)</sup> she brought (*nothing but*)<sup>23)</sup> blood,

One's servant coming to pick food drinks (*nothing but*) blood,

One's maid coming to fill (up with) water fills up with (*nothing but*) blood,

<sup>17)</sup> The reading -guru<sub>6</sub> -guru<sub>6</sub> merely transliterates the two separate sings; the actual pronunciation represented by the two signs may have been gugru. Note, too, that this verb may perhaps be better rendered as a present rather than as preterit.

<sup>18)</sup> In several of the repeating passages the writing is -gu-lu- rather than -gu-lu-.

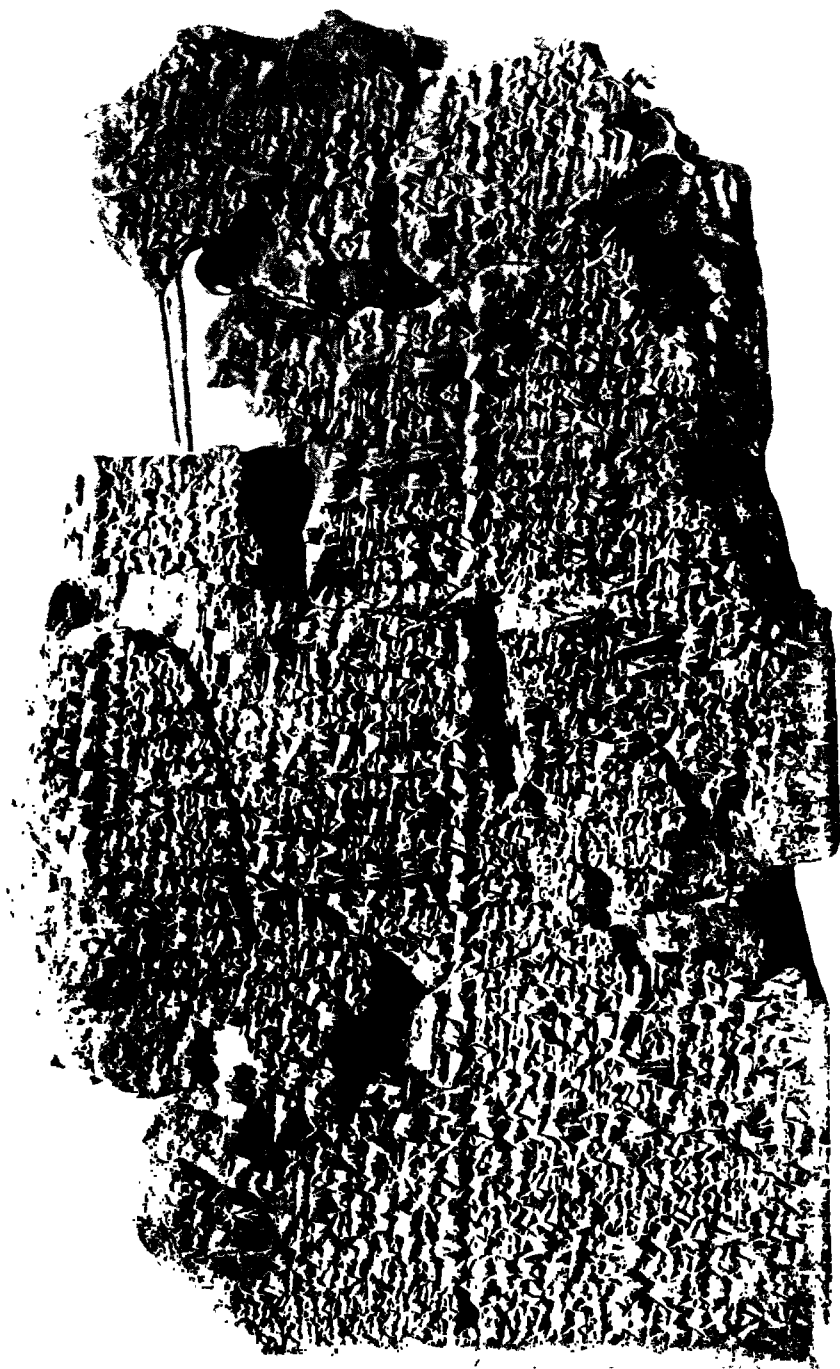
<sup>19)</sup> Note the erasures in the text between -ag- and -a-.

<sup>20)</sup> More literally perhaps a-na im-gu-lu-us -a-bi should be rendered "its (the pudenda-violation's) how she destroyed is (the plague described in lines 6 ff.)".

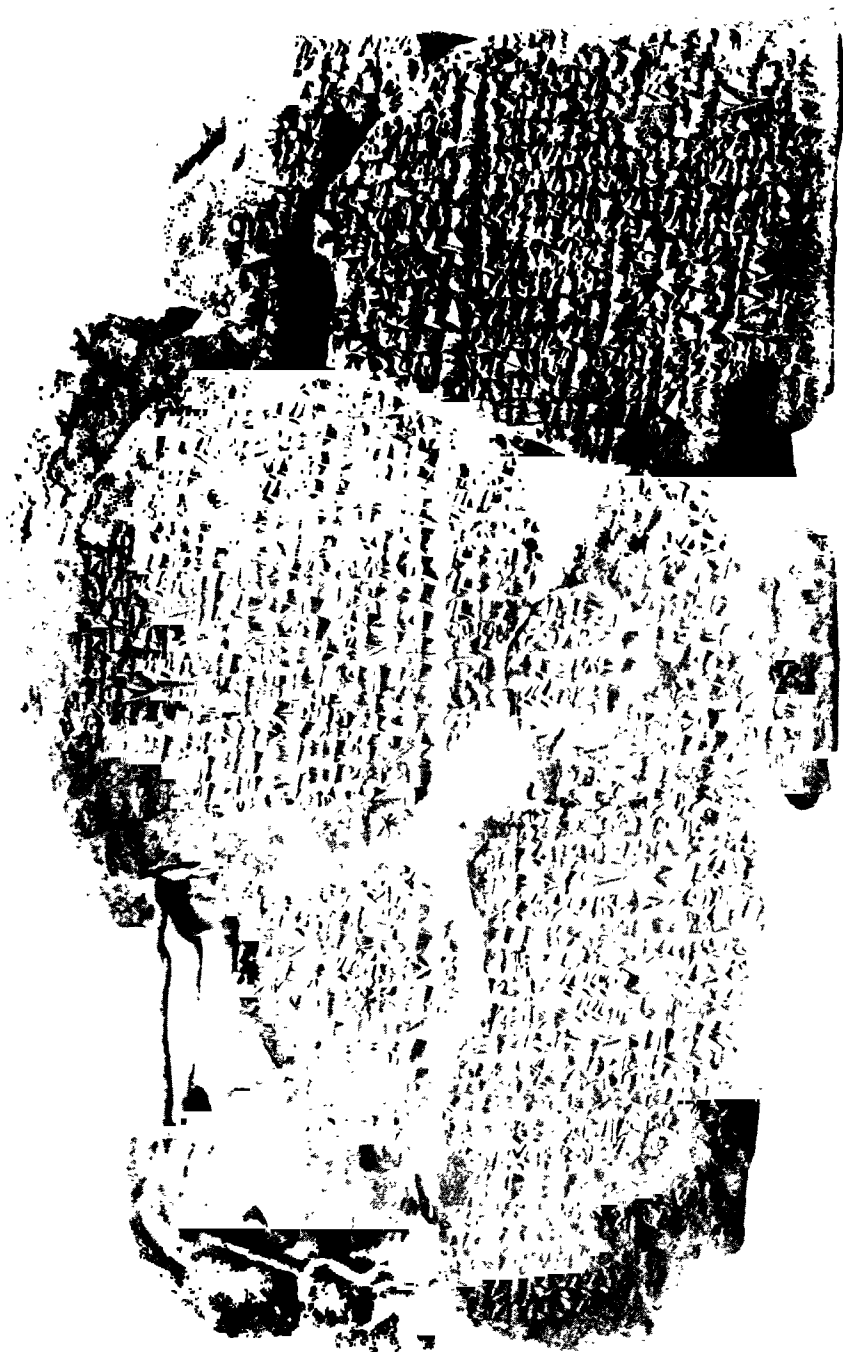
<sup>21)</sup> More literally perhaps a-na im-ag-a-bi should be rendered "its how she acted is", cf. preceding note.

<sup>22)</sup> Cf. for example line 273 of the *Lamentation Over the Destruction of Ur* (AS 12:48) where the PÚ-kiri<sub>6</sub> is said to abound with honey and wine; it, therefore, seems to be a combined palm grove and vineyard.

<sup>23)</sup> The "nothing but" attempts to render the -àm of múd-àm.



Ni 9721 obv.



Ni 9721 rev.

The blackheaded drink (*nothing but*) blood, *by their side* . . . .

"Him who cohabited with me I will find in the (foreign) lands",  
she says.

Him who cohabited with her, she does not find in the (foreign)  
lands.<sup>24</sup>)

(Italicized words in the translation indicate doubtful renderings.)

---

---

<sup>24</sup>) It is well to stress at this point that the contents of this paper are not intended to imply in the slightest that the Biblical "blood-plague" passage was influenced in any way by Sumerian or Babylonian sources; at present we have of course no way of knowing just what literary sources were utilized by the author or authors of the Book of Exodus. What our Shukallituda myth does show, however, is that long before Biblical times there was already current in at least one of the written literatures of the ancient Near East a mythological motif in which a deity angered by a sinful act of a mortal, turns the water of an entire land into blood.



## ZUM ALTBABYLONISCHEN ERBRECHT.

Von *F. R. Kraus*, Istanbul.

### Abkürzungen:

- CH = Codex Hammurabi (zitiert nach KU 2).  
 Klíma = Untersuchungen zum altbabylonischen Erbrecht. Prag, 1940.  
 KU = Kohler, Peiser, Ungnad, Koschaker, Hammurabi's Gesetz. Leipzig, 1904—1923.  
 Schorr = Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechts. Leipzig, 1913.  
 RLV = Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte. Berlin, 1924—1932.  
 ZA = Zeitschrift für Assyriologie. Berlin und Leipzig.

Die Rechtsgeschichte kennt auf dem Gebiete des altbabylonischen Erbrechts ein „gesetzliches Erbrecht“ und verschiedene Formen individueller Erbregelung.

Ich weiß nicht, von wem der Terminus „gesetzliches Erbrecht“ und die ihm sinnverwandten Bezeichnungen — als Belege zitiere ich nur KU 4, S. 87 (1910) „Gesetzliche Erbfolge“; Schorr, S. 359 zu Nr. 261 (1913) „die gesetzlichen Erben“; S. 228 Anm. a. „wonach . . . . die Erbteilung gesetzlich . . . . erfolgt“; KU 6, S. 131 (1923) „ . . . . des gesetzlichen Kindererbrechts“ — für gewisse altbabylonische Rechtsinstitutionen in die Literatur eingeführt worden sind. Die Ideen, welche sich in diesen Bezeichnungen widerspiegeln, sind unter dem neuen und starken Eindruck konzipiert, den der CH bei seinem Bekanntwerden auf die Forscher gemacht hat und machen mußte, werden aber seit Landsbergers grundlegender Abhandlung, *Symbolae Koschaker*, S. 219 ff. (1939) besser vermieden oder, wenn gebraucht, *cum grano salis* verstanden werden. Besser trifft Schorr den Charakter der Institution mit dem Worte „Erbchaftsprinzip“ (S. 228, wo das Prinzip auch auf eine kurze Formel gebracht ist). Mag nun auch die moderne Benennung dieses Prinzips problematisch sein, seine Existenz ist unbestreitbar, sein Charakter in großen Zügen bekannt. Von den Formen der individuellen Erbregelung dagegen kann das nicht behauptet werden.

Beide Hauptformen der Erbregelung bespricht Koschaker in seinem Artikel „Erbrecht“, RLV 3, S. 114 ff. (1925), das „gesetzliche (Verwandten-)Erbrecht“ in § 1 f., S. 115 ff., die „Verfügungen von Todeswegen“ in § 3, S. 117 f. Klíma hat dann (1940) dem altbabylonischen Erbrechte

eine Monographie gewidmet,<sup>1)</sup> deren Aufbau dem des Artikels von Koschaker entspricht; „Die gesetzliche Erbfolge nach Männern“ ist auf S. 9 ff., „Verfügungen von Todeswegen“ auf S. 71 ff. dieses Buches behandelt. Im Rahmen unseres Themas interessieren uns von den Verfügungen von Todeswegen nur die von Koschaker unter a, S. 117 rechts, und Klíma, S. 74—77 behandelten „Elterlichen Teilungen“, denn *aplútu* und *šeriktu*, Koschaker, Abschnitt b und c, S. 117 f., und Klíma, S. 77—94 und S. 95—102, sind Rechtsinstitute, welche nicht mit dem „gesetzlichen Erbrechte“ konkurrieren, sondern es sozusagen in Fällen, die nicht in seinen Anwendungsbereich fallen, aber an ihn angrenzen, substituieren. Nicht so die elterliche Teilung, welche anscheinend dort, wo sie vorkommt, die Stelle der „gesetzlichen“ Erbregelung einnimmt.

Weder Koschaker noch Klíma noch andere Autoren, soviel ich weiß, haben die Frage berührt oder auch nur gestellt, wie sich die individuellen Erbregelungen zu dem „gesetzlichen (Verwandten-) Erbrecht“ verhalten. Nur Klíma äußert beiläufig hinsichtlich der Vermögensverschreibung „Während der Vater bezüglich seiner Entscheidungen natürlich nicht beschränkt war, . . .“ (S. 73). Ich weiß nicht, ob aus dem Schweigen der Rechtshistoriker auf juristische Belanglosigkeit dieser Frage geschlossen werden soll; mir als Laien scheint sie jedenfalls von großer praktischer Bedeutung gewesen zu sein und soll deshalb hier erörtert werden. Dabei ist zweierlei festzustellen:

1. in welchem Falle erbt man in altbabylonischer Zeit nach dem allgemein gültigen Erbrechte, in welchem nach individuellen Bestimmungen des Erblassers?

2. Setzen die individuellen Erbregelungen das „gesetzliche Erbrecht“ außer Kraft?

Die einzige Antwort auf die erste Frage, welche sofort bereit ist: „gesetzliches Erbrecht“ tritt dort ein, wo keine Verfügung von Todeswegen getroffen worden ist, scheint nach dem statistischen Befunde falsch zu sein. Überall steht einer kompakten Mehrheit von Erbteilungsurkunden, die auf dem „gesetzlichen Erbrechte“ basieren bzw. aus denen das „gesetzliche Erbrecht“ erschlossen worden ist, eine ganz geringfügige Minderheit von Urkunden über elterliche Teilung gegenüber. Ich weiß zwar nicht, wie sich in einer modernen zivilisierten Gesellschaft die Todesfälle der Besitzenden, welche ein Testament hinterlassen, zahlenmäßig zu denen verhalten, wo kein Testament gemacht worden ist, aber ich bin davon überzeugt, daß in einer so schreib- und urkundenfreudigen Zeit wie der altbabylonischen und innerhalb der gehobenen Klasse, von der wenigstens ein großer Teil der

---

<sup>1)</sup> Die vorliegenden Ausführungen waren bereits niedergeschrieben, als mir diese Arbeit dank der Liebenswürdigkeit ihres Verfassers im Sommer 1947 zugeht, aber die notwendigen Verweise auf Klímas Buch sind nachgetragen worden.

altbabylonischen Rechtsurkunden zu stammen scheint, jedermann Verfügungen von Todeswegen getroffen hätte, wenn Bedarf danach und eine uneingeschränkte Möglichkeit dafür bestanden hätte. Die Seltenheit der elterlichen Erbteilung legt also die Vermutung nahe, daß prinzipiell das „gesetzliche Erbrecht“ galt. Diese Vermutung wird bestätigt durch das Vorgehen des Erblassers in Fällen, in welchen die Frage der Erbregelung, die im allgemeinen vielleicht als nicht aktuell angesehen und vernachlässigt worden sein könnte, weil der Mensch nicht gern an seinen Tod denkt, durch Auftreten eines neuen Erbberechtigten akut wird, nämlich bei Adoption in Familien mit Kindern. Hier wenn je wäre bei der notwendig werdenden Erbregelung Anlaß und Gelegenheit zu elterlicher Teilung vorhanden gewesen; ich kenne aber keinen Fall, in dem sie erfolgt wäre. Vielmehr wird für die Erbregelung, die bei dieser Gelegenheit, wie zu erwarten, zur Sprache kommt, auf das „gesetzliche Erbrecht“ verwiesen (vergleiche z. B. KU 3 Nr. 20; 23; KU 4 Nr. 783), welches in KU 4 Nr. 782 = Schorr Nr. 20 auch auf zwei zusammen adoptierte Brüder Anwendung findet.<sup>2)</sup>

Den Versuch, das Wesen der elterlichen Teilung zu ergründen, um so die offen gelassene Frage nach ihrer Anwendung und ihrem Verhältnis zur „gesetzlichen Erbregelung“ zu beantworten, erschwert die Tatsache, daß die diesbezüglichen Urkunden, abgesehen von ihrer Wortkargheit, so spärlich und dabei so verschiedenartig sind. Immerhin scheinen alle Fälle von elterlicher Erbteilung einen gemeinsamen Zug aufzuweisen, durch welchen sie sich auch, wenigstens in einer Hinsicht, in den Rahmen des „gesetzlichen Erbrechts“ einfügen, den Begriff „der Erbe“. Die elterliche Teilung hält sich hier in den Grenzen des Verwandtenerbrechts und kennt gewillkürte Erben ebenso wenig wie dieses. In anderen Punkten dagegen weichen die einzelnen Fälle stark voneinander ab.

a) Aus den von Koschaker und Klíma angeführten Zeugnissen für elterliche Teilung läßt sich eine Gruppe von Urkunden aussondern, welche sich nach Koschaker Ausgedingeverträgen nähern. Obschon sie terminologisch den anderen Erbeseinsetzungen gleichen, mit denen sie das Motiv der Teilung des elterlichen Besitzes gemeinsam haben, sind sie doch inhaltlich von ihnen verschieden durch den charakteristischen Zug der Besitzübertragung auf die Kinder zu Lebzeiten der Eltern. Mit ihm ist der Anlaß des Rechtsaktes eindeutig gegeben als Wunsch der Eltern, Besitz und Geschäfte den Kindern zu überlassen und sich aufs Altenteil zu setzen. Was den Teilungsschlüssel anlangt, so ist er in KU 6 Nr. 1437 (vergleiche Klíma, S. 74) nicht feststellbar, in Nr. 1425 (vergleiche Klíma, S. 74 f.)

---

<sup>2)</sup> Daß der betreffende Vermerk der Urkunden so aufzufassen ist und, entgegen der zuletzt von Klíma, S. 75 Anm. 2 vertretenen Ansicht, nicht von elterlicher Teilung handelt, ergibt auch ein Vergleich mit den einschlägigen Klauseln der unten unter a — e behandelten Urkunden.

nicht angegeben. In KU 4 Nr. 1047 = Schorr Nr. 21 (vergleiche Klíma, S. 74 f.) aus Nippur erhalten beide Erbberechtigten, Adoptivsohn und „Sohn der Frau“ des Erblassers, also wohl sein leiblicher Sohn, gleiche Teile, womit das Vorzugserbrecht des ältesten Sohnes ignoriert wird; der gleiche Teilungsschlüssel, der übrigens vielleicht auch für KU 4 Nr. 1425 angenommen werden muß, ist dagegen der „gesetzliche“ in Nr. 1444, weil diese Urkunde nicht aus Nippur stammt; jedoch ist ihre Zugehörigkeit zur Gruppe der Ausgedingeüberträge zweifelhaft. Wenn man diese Beobachtungen verallgemeinern darf, so wäre bei derartigen uneigentlichen Erbteilungen der Modus der gleichen Anteile üblich gewesen auch in Nippur, wo Vorzugserbrecht des Ältesten gilt.

b) Als „Abschichtungen einzelner Söhne“ bezeichnet Koschaker, RLV 3, S. 117 rechts den Inhalt der Urkunde KU 3 Nr. 462 aus Kutalla; vergleiche dazu Klíma, S. 69. Eine Frau, Mutter von fünf Söhnen und zwei Töchtern, gibt dreien ihrer Söhne Geld und Sklaven mit der Bedingung, keinerlei weitere Ansprüche an sie und die übrigen vier Kinder zu stellen. Der Anlaß zu dieser Abfindung wird nicht mitgeteilt, es sei denn, daß mit der Angabe, 10 gín Silber (die Hälfte dessen, was der zweite der abgefundenen Söhne erhält) sei seine *tirhatu*, auf den Wunsch dieses Sohnes nach selbständiger Familiengründung angespielt würde. Man hat den Eindruck, daß hier die Hinterbliebenen eines nicht genannten Mannes, nämlich Frau und sieben Kinder, in Gemeinschaft weiterwohnen (vergleiche Kohler, KU 3, S. 231, 3. a) § 9 erster Satz [ohne Beleg]; Klíma, S. 26 f. mit S. 27 Anm. 2), aus welcher sich drei Söhne auf eigenen Wunsch lösen. Dieses Zusammenleben der Familie ohne Teilung des Vermögens, welches vielmehr als Ganzes von der Witwe bzw. Mutter verwaltet wird, könnte man sich als Folge einer fideikommissarischen Substitution vorstellen, nachdem Koschaker, ZA 35, S. 194 f. (1924) deren Vorkommen in altbabylonischer Zeit erschlossen hat. Die drei Abfindungen sind verschieden groß, die Wertrelation zwischen Abfindung und eventuellem Erbteil bleibt unbekannt. Der Vertrag konkurriert nicht mit dem „gesetzlichen Erbrecht“, mit dem er übrigens auch terminologisch nichts gemein hat, da er freiwilliges Ausscheiden von Familienmitgliedern aus dem Verbands der Erbberechtigten zum Gegenstande hat.

c) In einer Gruppe von Urkunden, die aus Nippur stammen, KU 4 Nr. 778 und University of Pennsylvania Publications of the Babyl. Section 8,2 Nr. 155 (dazu jetzt Klíma, S. 76 f.; 90), geht die elterliche Teilung nach Koschakers Ausführungen, ZA 35, S. 194 ff., zusammen mit Sicherstellung der Ehefrau auf den Todesfall des Mannes. Jedoch kann ich hier elterliche Teilung nicht finden, sondern nur eine Klausel, wie sie aus Adoptionsverträgen bekannt genug ist (siehe oben S. 408 und Anm. 2), welche für den Erbfall auf den Teilungsmodus des „gesetzlichen Erbteils“ mit dem Vorzugsanteil des Ältesten verweist.

d) „Ein einziges mal kommt es vor“ schreibt Schorr, S. 234 mit Bezug auf KU 5 Nr. 1160 = Schorr Nr. 197, „daß der Vater zu Lebzeiten einem seiner Söhne sein Erbteil zuweist“. Schorr faßt den Erbanteil als Vorzugsanteil und das Rechtsgeschäft als Schenkung für den Todesfall auf (S. 273 mit Anm. 1) und sieht in der Urkunde „die einzige sehr willkommene Illustration zum § 165 (des CH)“. Ich halte diese Auffassung, zu deren Gunsten meines Erachtens nur der Verzicht auf Vindikation seitens der zwei anderen Erbberechtigten sprechen könnte, keineswegs für erwiesen, denn nach Schorr, S. 274 zu Z. 10—11 ist die Urkunde wesentlich älter als der CH, vor allem aber hat sie terminologisch nichts mit § 165 gemein.<sup>3)</sup> Kohlers Kommentar, KU 5, S. 119 „Die Teilung kann zur Grundlage haben, daß der Vater ... einem seiner Söhne das Vermögen übergibt“ ist mir unverständlich. Der bei dem Rechtsgeschäfte angewandte Teilungsschlüssel ist unbekannt, der Grund zur Teilung und die Stellung des Erben innerhalb der aus drei Söhnen bestehenden Gemeinschaft der Erbberechtigten nicht angegeben. Ansprechend scheint mir Klímas Ansicht (S. 76), daß es sich hier um Abschichtung eines Sohnes handle, die Urkunde also zu der unter b besprochenen zu stellen sei.

e) Zu KU 5 Nr. 1096 schreibt Kohler, S. 119 „der Vater hatte hier mit dem einen Sohn schon abgeteilt und teilt nun auch mit dem anderen“. Ich kann aber diese Urkunde nicht als Beispiel für elterliche Teilung anerkennen. Sie ist ein gewöhnlicher Teilzettel (dieser Terminus technicus nach KU 3, S. 231). Der Erbanteil beträgt ein Drittel der Erbschaft; besonders deutlich  $1\frac{1}{2}$  i k u 161 $\frac{1}{3}$  SAR Feld = ein Drittel von 5 i k u Feld;  $1\frac{1}{2}$  i k u 331 $\frac{1}{3}$  SAR Feld = ein Drittel von 5 $\frac{1}{2}$  i k u Feld. Die beiden Teilungspartner des Zettelinhabers sind laut Text sein Vater und sein Bruder. Es handelt sich also um Teilung einer Erbschaft zwischen einem Vater und seinen zwei Söhnen, denen sie gemeinsam zugefallen war. Der Vater ist nicht Teiler seines Vermögens, sondern Miterbe neben seinen Söhnen. So hat schon Schorr, S. 232 unten 7) die Urkunde aufgefaßt. Mir ist zwar kein weiteres Beispiel eines Erbanges bekannt, bei dem Vater und Söhne gleichzeitig und gleichmäßig erben, aber gerade auf diesem Gebiete ist unsere Kenntnis besonders lückenhaft. Jedenfalls kann ein in drei gleichen Teilen unter einen Vater und seine zwei einzigen Söhne verteilter Besitz nicht der des Vaters und ein Dokument über eine solche

<sup>3)</sup> Koschakers Erklärung dieses § als „Kompromißnorm, die zwischen der Rechtsanschauung des Nordens und Südens zu vermitteln sucht“ (KU 6, S. 132 und RLV 3, S. 115 rechts), ist nicht mehr zu halten, nachdem ihr die philologische Basis (KU 6, S. 131) durch Eilers, *Der Alte Orient* 31, 3—4 (1932), S. 39 Anm. 2 (dazu P. Kraus, *Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft* 36, 1 [1932], S. 60) entzogen ist; siehe auch Klíma, S. 10—12. — Über Anzeichen für Erbteilung mit Vorzugsanteil, aber wohlgerneht des Erstgeborenen, in Nordbabylonien siehe Koschaker, KU 6, S. 132 oben.

Erbteilung kein Beispiel für elterliche Teilung sein. Diese negative Feststellung trifft mit der, allerdings auf S. 68 teilweise wieder zurückgenommenen, Meinung von Klíma, S. 67 f., zusammen. Auch David sieht die Urkunde wie ich als Erbteilungsurkunde an, hält aber, von Klíma abweichend, einen Erbgang Ehefrau (als Erblasser) — Ehemann und Söhne (als Erben) für möglich (Bibliotheca Orientalis 4 Nr. 2 [März 1947], S. (3) links des Sonderabdrucks ohne Seitenzählung).

Dies sind alle mir bekannten als Dokumente elterlicher Erbteilung angesprochenen Urkunden. Über ihr Verhältnis zum „gesetzlichen Erbrecht“ läßt sich zusammenfassend Folgendes sagen. Die Urkunden der Gruppen *a* und *b*, zu welch letzterer nach Klíma auch die unter *d* besprochene gehören dürfte, betreffen zwar elterliche Teilungen, jedoch nicht Verfügungen für den Todesfall; die Vergabung des elterlichen Besitzes erfolgt vielmehr zu Lebzeiten der Eltern und entspringt in *a* deren Wunsche, sich aufs Altenteil zu setzen, in *b* vielleicht dem der präsumptiven Erben, vermögensrechtlich aus dem Familienverbande auszuschneiden. Insofern als es sich in beiden Fällen um eine Besitzübertragung handelt, welche materiell einen späteren Erbfall ausschließt bzw. ablöst, konkurrieren diese Rechtsgeschäfte nicht mit dem „gesetzlichen Erbrecht“. Abweichungen von dessen Teilungsprinzip sind moralisch voll gerechtfertigt durch den Umstand, daß das Rechtsgeschäft, welches in *b* vielleicht auf Wunsch und in *a* sicher nicht ohne Zustimmung des Erbberechtigten vorgenommen wird, diesem *de facto*, wenn auch vielleicht nur in *b* zugleich *de iure* unmittelbar wirtschaftliche Selbständigkeit und materielle Vorteile verschafft, deren Genuß in der Zeit zwischen der Vergabung und dem Tode des präsumptiven Erblassers ihn in vielen Fällen für ein eventuelles Defizit des ihm Zugeteilten gegenüber seinem theoretischen „gesetzlichen Erbanteil“ entschädigt haben wird. In den Ausgedingeverträgen entspricht der gleichanteiligen Vergabung an Söhne, welche die Erbschaft nach dem Nippurer Vorzugsanteil-Erbrecht zu teilen gehabt haben würden (KU 4 Nr. 1047 = Schorr Nr. 21), die gleichmäßige Auflage für den Unterhalt der Eltern. Diese Gleichheit der Pflichten mag der Grund für die Gleichheit der Zuteilung sein; jedenfalls bedeutet sie für den Ältesten eine Kompensation seines theoretisch verlorenen Vorzugsanteils, für die anderen Söhne den Preis für die erfahrene Begünstigung.

Die Urkunden der Gruppe *c* sind zwar Verfügungen für den Todesfall, enthalten nach meiner Meinung aber keine elterlichen Teilungen. Hier wird vielmehr durch die Beschäftigung mit dem Schicksal der Ehefrau nach dem Tode des Gatten die Aufmerksamkeit des Verfügenden von selbst auf die Erbfolge gelenkt. Das ist auch bei der Adoption der Fall, wo diesbezüglich in mancherlei Form festgestellt wird, daß der Adoptierte legitimer Erbe wird; vergleiche etwa KU 3 Nr. 17; 19; 20; 22; 23, fünf verschiedene Klauseln in teilweise gleichzeitigen Urkunden aus demselben

Orte. Nichts anderes besagt in *c* die Klausel „nachdem der Älteste seinen Vorzugsanteil genommen haben wird, werden sie zu gleichen Teilen teilen“; er enthält keine elterliche Teilung, sondern die Feststellung, daß die Söhne die legalen Erben sind und bleiben und ihr Erbrecht durch die Sicherstellung ihrer Mutter nicht verletzt wird.

Aus der Betrachtung der Urkunden über elterliche Teilung ergibt sich somit für das Verhältnis der individuellen Erbregelungen zum „gesetzlichen Erbrecht“ Folgendes. In altbabylonischer Zeit ist für die normale Familie mit Söhnen die Frage der Erbberechtigung sowohl als der Erbanteile durch das „gesetzliche Erbrecht“, d. h. durch ein festes Erbprinzip geregelt, das nur *in puncto* Erbanteil lokal verschiedene Formen zeigt. Dieses Prinzip ist schlechthin verbindlich. Mit ihm konkurrierende oder es außer Kraft setzende individuelle Erbregelungen gibt es nicht. Ein indirektes und beschränktes Verfügungsrecht des präsumptiven Erblassers über den Nachlaß besteht nur insofern, als er durch Adoption sich Erben schaffen bzw. den vorhandenen oder zu erwartenden Erben weitere hinzufügen kann. Ein Beweis für die praktische Anwendung von CH § 165, in welchem der Gesetzgeber mit dem erwähnten alten Erbprinzip bricht, ist noch nicht gefunden.

Diese Sätze gelten unter der Voraussetzung, daß die schmale Basis, welche die hier betrachteten Urkunden abgeben, für so gewichtige Schlüsse tragfähig ist.

---

## ZWEI EIGENTÜMLICHE HETHITISCHE GÖTTERNAMEN.

*Prof. Dr. P. Kretschmer, Wien.*

Der Bericht des Königs Anitta von Kussara über seine Feldzüge, den der Jubilar in dieser Zeitschrift I (1929) 273 ff. mit Übersetzung und Kommentar herausgegeben hat, gehört schon wegen seines Alters bekanntlich zu den allerwichtigsten Urkunden der hethitischen Geschichte. Allerdings äußerte H. G. Güterbock ZA. N. F. X (1938) 139 ff. ernste Bedenken gegen die völlige Echtheit des Textes. Er kommt zu dem Schlusse: seine Ansicht, daß Anittas Selbstbericht ein literarisches Kunstprodukt sei, sei zwar nicht mit Sicherheit erwiesen, aber „plausibel“. Dann wäre der Text aus dem Akkadischen übersetzt, und um 2000 v. Chr. *našili* sprechende Hethiter wären durch ihn nicht erwiesen.

Ohne uns auf die verwickelten Fragen der vorderasiatischen Chronologie näher einzulassen, müssen wir zunächst feststellen, daß wir die Datierung von Anitta in das Jahr 2000 nach dem im letzten Jahrzehnt eingetretenen Umbruch in dieser Chronologie beträchtlich herabsetzen müssen. Die Regierung Ḫammurapi's, die eine chronologische Schlüsselstellung einnimmt, wurde vor 1921 um 2123—2081 angesetzt, aber in diesem Jahre von E. Weidner auf 1905—1913 herabgerückt, von Albright (1938) auf 1848—1803, von Ungnad auf 1791—1749, von Cornelius (1941) auf 1728—1686. Zuletzt setzte K. Schubert WZKM. 51 (1948) 21 ff. auf Grund zweier neuer Funde die Regierungszeit Ḫammurapi's auf 1704—1662 fest. Dieser Ansatz weicht von der ersten Kuglerschen Datierung um 419 Jahre, von der ersten Korrektur durch Weidner 1921 um 251 Jahre ab.<sup>1)</sup> Die chronologischen Verschiebungen haben auch Folgen für die Datierung Anittas, dessen Name in den Kappadokischen Tontafeln der assyrischen Handelskolonien auftaucht, die bei Kültepe aufgefunden wurden. Diese wieder werden nach dem assyrischen König Šarrumkēn (Sargon) zeitlich bestimmt, von dem zwei Siegel in Kültepe zu Tage kamen. Leider ist die Regierungszeit Sargons nicht genau zu berechnen; er ist der dritte Vorgänger von Rim-Sin, König von Larsa, den Ḫammurapi im 30. Regierungsjahre, also ca 1675 besiegte und entthronte. Da wir aber nicht wissen, wann

<sup>1)</sup> Wie Schubert a. a. O. S. 22 Anm. 2 bemerkt, wird Weidner in seinem Archiv f. Orientf. XV die chronologischen Fragen auf Grund der neugefundenen Königsliste von Chorsabād wiederum besprechen.



und wie lange die Vorgänger von Rim-Sin regierten und da sich die Zeit der kappadok. Tafeln über ein paar Generationen erstreckte, läßt sich die Zeit von Anitta nur ganz ungefähr berechnen, wird aber wegen der allgemeinen Herabrückungen wohl bis gegen 1800 verschoben werden müssen.

Daß an einem so viel späteren Zeitpunkt noch nicht *našili* sprechende Hethiter am Werke waren, ist aus indogermanistischen Gründen unwahrscheinlich, läßt sich aber auch mit ziemlicher Sicherheit widerlegen. Anitta hat, einer allgemeinen Sitte folgend,<sup>2)</sup> nach Besiegung verschiedener benachbarter Kleinstaaten die Götter der eroberten Länder und Städte gebührend geehrt, und wir lernen dadurch deren Namen kennen. Er berichtet Z. 39 ff. „Früher hatte Uḫnas, der König von Zalpuvaš, den Gott Siusummi von der Stadt Nesas nach der Stadt Zalpuvas gebracht, und dann brachte ich, der große König, den Gott Siusummi wieder von Zalpuvas nach Nesas.“ — Z. 45 ff. „Und als sie (die Stadt Ḫattusas) hungerte, überlieferte der Gott Siḫsummi sie dem Gott Ḫalmasuittas(?), und ich nahm sie Nachts ein.“ — Z. 57 „Ich baute den Tempel des Gottes Ḫalmasuittas, den Tempel des Wettergottes, meines Herrn, und den Tempel des Gottes Siunasummi“.

Der hier genannte Gott Siunasummi trägt einen hethitisch-indogermanischen Namen *Euergott*, einen Eigennamen, da es sich nicht um ein Appellativum „euer Gott“ handeln kann. Güterbock fragt, ob der Name als \**Siunaš-miš* „Mein Gott“ oder als \**Siunaš-šmiš* „Ihr Gott“ zu deuten sei. Ich meine, weder als „Meingott“, denn dem widerspricht die Form *ši-ú-na-šum-mi-iš*,<sup>2a)</sup> noch als „Ihr Gott, eorum deus“, da das Pronomen in diesem Sinne doch wohl anaphorisch ist, also nur im Zusammenhang der Rede, nicht in einem selbständigen Namen gebraucht werden kann. Der Name ist merkwürdig, ohne Analogie. Neben der vollen Form *ši-ú-na-šum-mi-iš* Z. 56, 57 wird die innerlich gekürzte *ši-ú-šum-mi-in*

<sup>2)</sup> Vgl. A. Götze, Kulturgesch. d. Alten Orients, Kleinas. 124.

<sup>2a)</sup> T. Th. Bossert, Asia (1946) 68. 81. 89 weist bezüglich *Siunasummi* auf den Personennamen *Siunašmi* Mein Gott auf einer kappadokischen Tafel hin und deutet den Namen des Gottes als „mein Gott, euer oder ihr Gott“. Vgl. auch das mir durch die Güte desselben Verf. zugegangene Werk „Ein heth. Königssiegel“ (1944) 21. M. E. paßt die Auffassung „mein Gott“ nur auf den Personennamen, den B. mit akkad. PN. wie *ILUNI* „unser Gott“ vergleicht. Gegen die Deutung von *Siunasummi* als „mein Gott“ spricht das *u* des Possessivpronomens *-summi*, das in der 1. Sg. sich nicht findet (*attas-mi* „mein Vater“). Nur in der 2. 3. Pl. ist das *-u-* oder ein anderer Vokal *-a-*, *-e-* (*-sum-mi* usw.) nach Sturtevant Gramm. § 245 und Friedrich Elem. S. 27 f. belegt und wird von Friedrich ZA.NF. 2, 52 und Staatsvertr. 1 S. 81 A. 2 mit der Trikonsonanz, die hier entstand (*Siunas-smis*), erklärt. Auch die Bedeutung „Meingott“ ist für den Eigennamen eines Gottes wenig wahrscheinlich. Wie sich der König ausdrückt, wenn er einen Gott als seine spezielle Schutzgottheit bezeichnen will, zeigt Anitta Z. 56, wo er sagt „den Tempel des Wettergottes, meines Herrn & den Tempel des *Siunasummi*“.

Z. 39, 41, *ši-i-uš-mi-iš* Z. 47 gebraucht. Es handelt sich hier um innere Wortkürzung wie in gr. *Λάσα* = *Λάρισα*, italien. *Mia* = *Maria*, *Dante* = *Durante* u. s. w.

Wie man zu der Benennung *Euergott* gekommen ist, kann vielleicht der Name eines Königs aus der Amurru-Dynastie, der des Sohnes und Nachfolgers *Ḫammurapi's* lehren: *Samsuiluna*, eine amoritische Form, die akkadisch *šamšuiluni* lauten würde und bedeutet „Samsu, d. i. die Sonne (ist) unser Gott“. Wir müßten dann in unserm Falle einen ähnlichen Wahlspruch „N. ist unser Gott“ für *Nesas* voraussetzen, aus dem der Name *Euergott* für *N.* hervorgegangen wäre. — Welches Volk oder welche Leute mit *Euer* gemeint sind, wer dem Gott den Namen gegeben hat und warum der wirkliche Name des Gottes durch die Umschreibung ersetzt wurde, wissen wir nicht; wir können nur Vermutungen erwägen.

Anitta nennt Z. 63 *Nesas* „meine Stadt“, *Nesas*, nach dem die idg. hethitische Sprache adverbial *našili* oder *nešum(?)nili* heißt: Wahrscheinlich war *Kussar* seine persönliche Residenzstadt, *Nesas* seine Regierungszentrale, sowie später unter *Hattusilis I.* *Kussar* auch Residenz des Königs, *Ḫattusas* Regierungshauptstadt war.<sup>3)</sup> Der König *Uḫnas* von *Zalpuvas* hatte ihm aber *Nesas* weggenommen und den Kult des *Siuna-summis* mitgenommen. Anitta nahm ihm beides wieder ab, schonte aber bezeichnender Weise die Bevölkerung der Stadt. Sein spezieller Gott ist der Wettergott, den er Z. 57 als „mein Herr“ bezeichnet, und zwar ist der Wettergott genauer *nebišaš ILUIM-naš* „des Himmels W.“ genannt.<sup>4)</sup> Das erweckt den Anschein, daß mit dem anatolischen Wettergott ein Himmels-gott verschmolzen ist, und dann kann man an den indogermanischen Himmels-gott *Diēus* = *Dyaus* *Ζεύς* denken, der ja auch Blitz und Donner führte und Wettergott war. Daß dieser Göttername im Hethitischen in dem einfachen *siu-* vorliegt, hat *Lohmann IF. 54, 291* erwogen. Wichtig für die Frage ist der chaldäische Göttername *Siūinis* auf der Stele von *Karaḫan* am *Vansee C. I. Chald. Nr. 85*; die Inschrift beginnt

ILUŠi-i-ú-i-ni-e mMe-nu-a-še

mIš-pu-ú-i-ni-e-ḫi-ni-e-še

i-ni ABNUpu-lu-si ku-gu-ú-ni

„Dem Gotte *Siūinis* hat *Menuas*, der Sohn des *Ispuinis*, diese Stele errichtet.“<sup>5)</sup> In Z. 4 folgt noch *ši-i-ú-i-ni*. Dieser Name ist zwar dem heth.

<sup>3)</sup> Sommer, Die heth.-akkad. Bilingue des *Hattusilis I.* Abh. Bayer. Ak. Ph.-h. Kl. NF. H. 16 (1938) S. 200.

<sup>4)</sup> Friedrich meint *Kleinas*. Fo. I 371 A. 1. luw. *u-ra-az* d*UTU*-az könnte = heth. *ne-pi-ša-aš* d*UTU*-uš „Sonnengott des Himmels“ sein — eine ähnliche Benennung.

<sup>5)</sup> Friedrich, Einführung ins Urartäische (1933) 27 f., zieht für das öfter vorkommende *kuguni* die Deutung „beschriftete“ vor, weil für „errichtete“ das Verb *teruni* „er setzte“ zu erwarten wäre. Aber „er beschriftete einem Gott, für einen Gott“ = ist eine Ausdrucksweise ohne Parallele. Wenn im Deutschen zwei Ausdrücke *setzen* und *errichten* bestehen, könnte das doch auch im Chald. der Fall sein.

*siuna-* „Gott“ sehr ähnlich, kann aber kein Appellativum sein und ist als Name eines einzelnen Gottes am meisten dem des idg. *Diēus* zu vergleichen.<sup>5a)</sup> Ich habe Glotta XXX 89 heth. *siunis* aus Kontamination von *div-* und *din-* oder *deiv-* und *dein-* erklärt. In chald. *šiuiniš* wäre dabei der Vokal von *din-* in die kontaminierte Form mithineingenommen. Ob dazu das chald. adjektivische Zugehörigkeitssuffix *-ini-* beigetragen hat, bleibe dahingestellt, da dessen Funktion abliegt.

Nach diesen Ausführungen dürfte Anitta ein Nesier, ein idg. Hethiter gewesen sein und der Name *Euergott* sich auf einen zweiten Volksstamm in Nesas beziehen, für den namentlich die *Luwier* in Betracht kommen. B. Rosenkranz hat IF. 56 (1938) 265.280 ff. wahrscheinlich gemacht, daß das Luwische im Hatti-Reich in weitem Umfang die Umgangssprache bildete, während das Hethitische als Hof-, Amts- und Schriftsprache diente und Umgangssprache nur für eine Oberschicht von erst noch festzustellender Ausdehnung war. Diese sprachlichen Verhältnisse setzen die Anwesenheit luwischer Volksteile auch in Kappadokien voraus. Das Vorhandensein luwischer Sklaven folgert Rosenkranz (S. 282) aus dem hethitischen Gesetzbuch. Dadurch wird die Vermutung gerechtfertigt, daß der Name *Euergott* sich auf einen von Luwiern in Nesas verehrten Gott wie *Tarḫu* oder *Sandas* bezieht. Sein Name wurde durch die Umschreibung ersetzt, weil die Hethiter alle indogermanischen Götter- und Personennamen peinlich vermieden, wohl aus politischen Gründen.

Anitta rühmt sich Z. 56.57, drei Göttern Tempel gebaut zu haben: zwei von ihnen, der Wettergott und Siunasummiš, kamen schon zur Sprache. Der dritte ist *Ḫalmašuittas* (Gen. *Ḫal-ma-šu-it-ta-aš*). Der Name ist eigentlich ein Appellativum, das „Sessel, Thron“ bedeutet, wie Ehelolf Z. Ass. II (1925), 312 feststellte durch Vergleich der ideogramatischen Schreibung <sup>d</sup>DAS-*ti* mit andern Stellen. Friedrich Z. Ass. III (1927) 181 wies darauf hin, daß in der protochattisch-hethitischen Bilingue KUB. II 2 II 37 ff. dem heth. *ḫal-ma-aš-šu-it-ta-an* Z. 18 proto-chatt. *ua-šu-it-tu-un* entspricht. Ehelolf schloß aus dem Schwanken im Stamm-  
auslaut *-suiitta-*, *-suitti-*, *-suittu-* auf fremde Herkunft des Wortes. Da sein zweiter Teil in der heth. und der protochatt. Form der gleiche ist, liegt es nahe zu vermuten, daß Name und Kult des Gottes aus dem Protochattischen stammen.

Wie kamen aber die Chatter auf eine so merkwürdige Benennung eines Gottes? — Wenn ich nicht irre, hat noch niemand darauf hingewiesen, daß sie mit dem vorderasiatischen Thronkult zusammenhängen muß und eine neue Bestätigung dieses Kultes darstellt. Wolfgang Reichel war der erste, der in seiner schönen Studie über Vorhellenische Götterculte (1897)

<sup>5a)</sup> Vgl. jetzt L. L. Hammerich, Laryngeal before Sonant (Dans vid. selskab h.-til. medd. XXXI 1948) 26, 62 ff.

auf den Thronkult aufmerksam machte. Er führt zunächst die minoischen, mykenischen und frühgriechischen Zeugnisse dafür an: Darstellungen leerer Throne auf Bildern,<sup>6)</sup> kleine Tonmodelle von Thronen, den doppelten Thron des Zeus und der Hekate, Felssitze auf der Insel Chalke bei Rhodos, Altäre, die als Throne dienen, der sogen. Thron von Amyklai. Dazu kommt der in den Felsen gehauene Thron bei Phalasarna auf Kreta (Studniczka, Arch. Jb. 26, 85). Mit diesen leeren Thronen, die den Göttern dargeboten werden, ist offenbar die Vorstellung verbunden, daß die Götter sich unsichtbar auf ihnen niederlassen. Reichel hat auch erkannt, daß die Heimat dieser eigentümlichen Kultsitte Asien ist. Z. B. war auf dem felsigen Vorsprung eines Hügels bei Temenuthyrai in Lydien ein Thronszitz in den Berg hineingearbeitet (Pausan. I 35, 7). Der Felsenthron des Pelops auf dem Gipfel des Sipylos (Pausan. V 13, 7), ist noch heute zu sehen. Reichel beruft sich weiter auf den „Gnadenstuhl“ auf der Bundeslade der Juden. Damit hat es freilich eine besondere Bewandnis. Nach Exodus 25, 17 erhält die Lade einen Deckel, hebr. *kaporet*, in der LXX erläuternd ἱλαστήριον ἐπίθεμα „Versöhnungsdeckel“, Vulg. *propitiatorium*, von Luther mit „Gnadenstuhl“ übersetzt. Von einem Stuhl ist aber im Grundtext nicht die Rede: es heißt da nur, daß Gott von dem Ort auf der Lade zwischen den beiden Cherubs, die auf dem Deckel zu beiden Seiten mit dem Antlitz auf den Deckel schauend angebracht sind, zu Moses reden werde. Es besteht also die Vorstellung, daß er auf dem Deckel unsichtbar jeweils sich einfand, wenn er zu seinem Volk reden wollte. Die leeren Thronessel sind also durch die Unsichtbarkeit der Gottheit, die nichtanthropomorphe und nichttheriomorphe Vorstellung von ihnen bedingt.

Sie entspricht dem Verbot des Dekalogs Exod. 20, 4: du sollst dir keine Skulptur (*pesel*), irgend ein Abbild, machen von dem, was im Himmel, auf Erden oder im Wasser ist. Freilich ist der Dekalog — worauf mich Prof. G. Wilke hinweist — ein Einschub, da er mit dem vorhergehenden und folgenden Text nicht zusammenhängt. Daß die Hebräer auch Götterbilder kannten, folgt aus dem sogen. Goldenen Kalb des Aaron in der Wüste Exod. 32 und den goldenen Stierbildern, die der König Jerobeam I. (ca. 953—927 v. Chr.) in Bethel und Dan dem Jehovah errichtete (I. Kön. 12, 28 f.), ferner aus dem Götzenbild, das Michal in das Bett ihres Mannes David legt (*teraphim*), um den von Saul ausgesickten Häschern den kranken David vorzutäuschen (I. Sam. 19, 11 ff.). Die andern semitischen Völker und die anatolischen, Hethiter, Hurriter, stellen alle die Götter seit früher Zeit bildlich dar. Von ihnen dürfte der Thronkult nicht ausgegangen sein, sondern vermutlich von den Sumern: ihre riesigen

<sup>6)</sup> Das Thron- und Szepterzeichen in den knossischen und pylischen Tafelchen hat kürzlich J. Sundwall in der Soc. Scient. Fennica, Comm. Human. Litt. XV, 1. (1948) behandelt.

turmartigen Bauten, die Zikkurate, auf deren Spitze ein Thronssessel für die Gottheit aufgestellt war,<sup>7)</sup> beweisen, daß bei ihnen der Thronkult in höchster Blüte stand.

Es ist bemerkenswert, daß dieser religiöse Gedanke von Mesopotamien aus so weit nach Westen bis nach Hellas gewirkt und hier bis ins VII./VI. Jahrhundert verhindert hat, daß den Göttern große Bildsäulen errichtet wurden. Die zahlreichen Epitheta auf -θρονος zu Namen von Göttinnen bei Homer, die sonst nicht so nahe lägen, wie χρυσόθρονος (Here, Artemis, Eos), εὐθρονος (Eos), ποικιλόθρονε (Aphrodite) bei Sappho erklären sich als Wirkungen des Thronkultes. In der Übergangszeit kam es zu unorganischen Tatbeständen: auf einer Münze von Ainos (Reichel a. a. O. 16) ist ein Sessel dargestellt, auf dessen Sitz eine Herme, wahrscheinlich des Dionysos aufgestellt ist. — Ein Übergangsfall anderer Art ist der sogen. Thron des Bathykles in Amyklai. Hier wurde bekanntlich von den einrückenden Doriern auf den vorgriechischen Kult eines alten Erd- und Vegetationsgottes Hyakinthos oder wie er eigentlich hieß, Vakinthos<sup>8)</sup> der des dorischen Apellon aufgepfropft, und zwar nach Buschor Athen. Mitt. 52 (1927 bzw. 1929) 12 beim Übergang von der submykenischen Kultur zum protogeometrischen Stil um 1100 v. Chr. Damals wurde der vormykenische Gott Hyakinthos auf dem Amyklai-Hügel zu einem Heros degradiert, sein Kult zu einem Grabkult gemacht, und auf der Spitze des Hügels die 30 Ellen hohe primitive Statue des Apollo errichtet. Dieses bronzene Kolossalbild, von dem wir durch Pausanias III 19, 1—3, durch Münzen und ein Weihrelief eine Vorstellung erhalten, glich nach Pausanias in seinem Körper einer Säule, war also ein ungegliederter Pfeiler wie bei einer Herme, mit einem behelmten Kopf ohne Gesicht und zwei Armen, die Bogen und Lanze hielten. So sahen die ältesten hellenischen Großfiguren aus: die noch älteren, aus zwei Balken mit Querhölzern bestehenden Darstellungen der Dioskuren in oder bei Sparta stehen auf einer noch früheren Stufe, sie sind nur Symbole oder Fetische. Die Apollostatue stand auf einem Sockel, der zugleich den Altar des im Hügel bestattet gedachten Hyakinthos bildete. Einige Jahrhunderte später, am Ende der archaischen Periode (VI.—V. Jh. nach Robert RE. unter Bathykles), legte Bathykles von Magnesia a. M. um die Apollostatue ein Bauwerk, das die Weihgeschenke aufnahm, und dem Koloß bis etwa an die Kniee reichte, und mehrere Sessel (κάθεδραι) an. Diese Bauanlage bezeichnet Pausanias III 19, 1 als den „Thron“, ἣ καθίζουτο ἄν ὁ θεός, obwohl es lächerlich erscheint, ein solches Gebäude als den Sitz des stehenden Kolosses aufzufassen. Der Sachverhalt

<sup>7)</sup> Vgl. E. Honigmann Realenc. unter Thron Sp. 616.

<sup>8)</sup> Φακίνθιος, Βακίνθιος auf kretischen Inschriften Glotta VII 332 bezeugen, daß Ὑάκινθος wie kret. ὑέγων, = Ἑράλων, Ὑελῆ = Velia zu beurteilen ist; s. Wiener Eranos S. 118 ff. Glotta III 321. XIII 249.

ist nach meiner Vermutung vielmehr der: dem vorgriechischen Gott Hyakinthos war auf der Spitze des Hügels, vielleicht an der Stelle des späteren Altars für ihn, ein Thron errichtet, und als dann von den Doriern das Apollobild aufgestellt wurde, wurde der Thron beseitigt, aber der Name ὁ Θρόνος verblieb der Kultstätte. Ob die an sich auffallenden καθεδραι eine leise Erinnerung an den Thron sein sollten, muß dahingestellt bleiben.<sup>9)</sup>

Auch das heth. Wort *halmasuittas*, zu dem wir zurückkehren, als Name des durch den Thronkult verehrten Gottes ist merkwürdig und muß wohl als Metapher erklärt werden. In China wurde, wie ich einem altchinesischen Roman entnehme, *der Kaiser* durch *der Thron* umschrieben. Wie schon in der sehr alten Ausdrucksweise *Sancta Sedes*, *Heiliger Stuhl* ist hier die Nennung der Person vermieden und durch die ihres Symbols ersetzt. In der christlichen Kirche heißt eine Engelklasse *Throni*, die *Throne*, wozu vgl. O. Schmitz in G. Kittels Theolog. Wb. zum N. T. III (1938) 160 ff. 167. Der Name findet sich erstmalig im slav. Henochbuch in einer Aufzählung überirdischer Gewalten und knüpft an Ausführungen des Kolosserbriefs 1, 16 und wohl auch Apokal. 4, 1 ff. 4. an.

---

<sup>9)</sup> Nicht zufällig erscheint es, daß in Riviotissa,  $\frac{1}{4}$  Stunde von Amyklai, das Weihrelief eines Thrones gefunden wurde (Fiechter Arch. Jahrb. 33, 1918, S. 180).

## L'ÉNIGME MINOENNE.

Par *Const. D. Ktistopoulos*, Athènes.

Le problème du déchiffrement de l'écriture Minoenne, à l'examen duquel l'illustre savant, dont nous célébrons le 70<sup>ème</sup> anniversaire, a déjà consacré des études vastes et pleines d'hypothèses hardies et de suggestions très intéressantes,<sup>1)</sup> est, en vérité, un des problèmes les plus difficiles à résoudre d'une façon satisfaisante, pourvu qu'on ne se résigne à le tenir comme insoluble. Comme on a justement remarqué, nous avons à faire, pour ainsi dire, à une équation à deux inconnues, étant donné qu'aussi bien l'écriture que la langue des inscriptions Minoennes nous sont parfaitement inconnues. En conséquence, tant qu'on n'aura pas découvert une inscription bilingue, sur la base de laquelle on pourrait déterminer la valeur phonétique des signes Minoens, les valeurs assignées par les chercheurs à ces signes — selon des critères différents — sont hypothétiques, et pour cette raison les solutions indiquées ont nécessairement aussi un caractère hypothétique. C'est ainsi que nous nous trouvons en face de grandes différences constatées, jusqu'à ce jour du moins, dans les lectures hypothétiques des groupes de signes Minoens représentant pour la plupart des noms propres. Il arrive que, à la suite de telle ou telle valeur phonétique attribuée aux signes, résultent des mots pouvant s'adapter, d'une manière ou d'une autre, à des noms connus d'autres langues — préhelléniques, sémitiques, hittites etc. — ces adaptations paraissant suffisamment admissibles. Par exemple, sur une grande tablette de Cnossos (Evans, PM. IV, fig. 686) est écrit (ligne 16)

le nom: . Hrozný lit ce nom comme il suit:  (= signe déterminatif indiquant un lieu de la double hache) — ku-na, et il propose une corrélation probable entre le mot « kuna » et les noms « Kῦνος » (Lokride Oppontienne) et « Κυνή » (Lydie). Quant à nous, nous le lisons: a-ku-ta, en considérant comme possible une corrélation du mot « akuta » et du nom « Ἀκυτος » (île de la Crète).

\*

<sup>1)</sup> *Bedřich Hrozný*:

- a) « Kretas und Vorgriechenlands Inschriften, Geschichte und Kultur, ein Entzifferungsversuch. » (Archiv Orientální, XIV, 1943);
  - b) « Les Inscriptions Crétoises, II. » (Archiv Orientální, XV, 1946);
  - c) « Histoire de l'Asie Antérieure, de l'Inde et de la Crète. » (Payot, Paris, 1947.)
- Voir aussi la « Liste des signes Crétois et de leurs valeurs » d'après le déchiffrement de B. Hrozný (Archiv Orientální, XVI, 1948).

Relativement à la question des noms propres trouvés sur les tablettes Minoennes, nous pensons que n'est pas à rejeter l'hypothèse selon laquelle plusieurs de ces noms ont pu être conservés, sous une forme plus ou moins altérée, soit dans des noms de l'Asie Mineure (Lyciens, Lydiens, Cariens etc.) soit dans des noms préhelléniques. D'ailleurs, la relation entre des noms Crétois et des noms Asianiques a été déjà constatée avec sûreté.<sup>2)</sup> De plus, nous exprimons la conjecture que certains des noms Minoens ont eu probablement la chance d'être transmis par traduction dans la langue Grecque. Qu'il nous soit permis d'apporter un exemple. Sur une tablette de Cnossos (Evans, PM. IV, fig. 689) est écrit (ligne 2) le

nom probablement féminin:  $\text{𐀓} \text{𐀓} \text{𐀓} \text{𐀓}$ , que nous lisons hypothétiquement tta-s(s)a-re-ha; d'autre part, Sundwall cite (« Altkretische Urkunden-

studien », fig. 5, 8a) le groupe:  $\text{𐀓} \text{𐀓} \text{𐀓}$ , en comparaison avec le groupe

ci-dessus  $\text{𐀓} \text{𐀓} \text{𐀓}$ . Nous lisons hypothétiquement le groupe  $\text{𐀓} \text{𐀓} \text{𐀓}$ : tta-s(s)a-ru-ha. Si l'un et l'autre de ces groupes représentent des noms féminins, il est probable qu'il s'agit de deux types différents d'un même nom; et ce nom de femme hypothétique « ttas(s)are/ru ha » pourrait être probablement rapproché du nom préhellénique „Δασσαρώ“ - (Δασσαρώ fille de Illyrios, fils de Cadmos). Mais, d'autre part, si nous supposons qu'il y avait en Crète Minoenne des influences provenant du vocabulaire égyptien, le nom ci-dessus « ttas(s)are/ruha » pourrait être combiné au mot égyptien « dšr » (= rouge, v. Allan H. Gardiner « Egyptian Grammar »), et alors il équivaldrait, par traduction en Grec, au nom féminin „Ἐρυθρή“ ou „Ἐρύθρη“; et nous savons que sous le nom „Ἐρυθρός“, ou „Ἐρυθρός“ est cité un fils de Rhadamanthys. En tous cas, tout cela ne représente, pour le moment, que des suppositions peut-être attrayantes.

Quant à l'existence éventuelle des mots sémitiques dans les inscriptions Minoennes, nous en trouvons bon nombre dans les lectures de Hrozný. Qu'il nous soit permis d'être partisan de l'idée d'une découverte probable des éléments sémitiques dans la langue Minoenne. Nous avons constaté, nous aussi, que de nos lectures provisoires et hypothétiques de divers groupes, proviennent des mots pouvant être mis en relation avec des mots sémitiques; d'autre part, dans notre article sur le Disque de Phaestos (1948) nous avons entrepris de procéder à une lecture hypothétique du texte du Disque nous basant sur la conjecture qu'il pourrait être écrit dans une langue sémitique — (indépendamment de la question de savoir, si ce document est de provenance Crétoise ou s'il provient de l'étranger) — et de notre

<sup>2)</sup> Paul Kretschmer: « Die Inschriften von Prasos und die etekretische Sprache » (1946); Aug. Fick: « Vorgriechische Ortsnamen » (1905); G. Pugliese Carratelli: « Le iscrizioni preelleniche di Haghia Triada in Creta e della Grecia Peninsulare » (1945).



lecture résultent des mots sémitiques ou ayant l'air sémitique, comme par exemple: rešu, elu, elutu, kakabu, nebi, šemi, remau, panu, gidalašu, šegi, šaraš, kaburiu, raš, etc.

On constate dans les lectures de Hrozný l'apparition de mots qui ont la forme de noms composés, comme par exemple: Rúielu, Rúābálu, Rúabataba, Kunailu etc. Cette question de l'existence probable de noms composés dans la langue Minoenne nous paraît digne d'attention. Nous pensons, en effet, qu'il est probable que, dans les efforts pour le déchiffrement de l'écriture Minoenne, les groupes de signes représentant des noms, et qui semblent être des composés, auront à jouer peut-être un rôle important. Dans notre monographie „Παρατηρήσεις τινές επί τῆς μινωϊκῆς γλώσσης“ (1947) nous avons cité des exemples de mots probablement composés, dans lesquels on peut constater que le pair initial des signes d'un groupe est retrouvé comme pair final d'un autre groupe. C'est ainsi, par exemple,

que le pair des signes «   » se trouve au commencement d'une série de mots et à la fin d'une série d'autres mots (    et    , etc); si ces mots représentent des noms, on aurait pu alors envisager l'hypothèse plausible que dans ces cas il s'agirait de noms composés, formés pareillement aux noms composés qu'on rencontre aussi dans d'autres langues. En supposant qu'un de ces pairs de signes représentait un mot signifiant p. e. « homme » ou « cheval », nous nous trouverions en face d'une formation possible des noms composés Minoens pareille à celle des noms composés Grecs: Ἀνδρόμαχος- Ἀλέξανδρος, Ἱπποκόων-Λύσιππος, etc.

Nous espérons d'autre part, que la recherche sera essentiellement poussée par l'étude systématique des terminaisons des mots Minoens, aussi bien que des signes qui semblent être très probablement des suffixes, des préfixes, ou des déterminatifs et des idéogrammes. Sur ce point, une préparation importante a été déjà faite. A côté de l'œuvre d'Evans, les études de Sundwall,<sup>3)</sup> les remarques de Carratelli sur les préfixes, les suffixes et les terminaisons des mots Minoens (« Le iscrizioni preelleniche di H. Triada —. ») et les articles de Miss Kober<sup>4)</sup> sur la déclinaison probable des mots Minoens ont contribué à avancer considérablement la recherche. D'autre part, Hrozný constate aussi dans ses lectures l'existence de signes déterminatifs, de cas, de pronoms et de formes verbales; il pense même que les formes médiopassives en « -ru », qu'il a découvertes dans quelques

<sup>3)</sup> Johannes Sundwall: « Altkret. Urkundenstudien » (1936); « Minoische Kulturverzeichnisse aus H. Triada » (1942); « Weitere Bemerkungen zu den Hagia Triada Tafelchen » I, II, III (1944, 1945); « Über Schilf- und Baumkult in den H. Triada Urkunden » (1943); « Das Thron- und Szepterzeichen in den Knossischen und pylischen Tafelchen » (1948).

<sup>4)</sup> Alice E. Kober: « Evidence of inflection in the „Chariot“ tablets from Knossos » (AJA, 1945, no 2); « Inflection in Lin. Class B » (AJA, 1946, no 2).

cas, ne laissent aucun doute sur le fait que le Crétois est une langue indo-européenne, proche des langues Hittites. Dans „Παρατηρήσεις τινές...“ nous avons aussi traité de quelques signes comme suffixes, préfixes et déterminatifs probables, et indiqué les énallages de certains signes, représentant des suffixes ayant probablement la même consonne, par exemple des signes

𐀓 > 𐀔 (šo > še, selon notre lecture hypothétique).

\*

Un rude travail attend les chercheurs du problème de l'écriture Minoenne après la publication de l'ensemble des inscriptions de Crète et de Pylos, qui nous est promise comme prochaine grâce aux efforts infatigables de Myres et au travail laborieux accompli sous la direction de Blegen. Quand des centaines de nouvelles inscriptions seront publiées, les chercheurs auront enfin à leur disposition un matériel suffisant pour travailler sur une bonne base. Il sera alors nécessaire de faire dès le commencement un travail comparatif complet, comprenant des milliers de mots, qui permettra, nous l'espérons, de jeter plus de lumière sur la structure de la langue Minoenne et sur la relation des divers signes entre eux, et de déterminer avec plus de probabilité la valeur phonétique d'un nombre plus ou moins grand, de signes, en tenant compte aussi, pour cette détermination, de la ressemblance de certains signes Minoens avec les signes d'autres alphabets. Si, par une telle détermination des valeurs phonétiques, seront obtenus des résultats — particulièrement en ce qui concerne les noms propres — pouvant être considérés comme admissibles dans le cadre du vocabulaire, le plus probable, de la langue Minoenne, nous pensons que le succès statistique de certaines valeurs hypothétiques pourrait être pris comme un facteur digne d'attention. Un autre élément, pouvant peut-être renforcer l'admissibilité de certaines valeurs, serait probablement la constatation d'une coïncidence éventuelle entre des combinaisons phonologiques obtenues des inscriptions Minoennes et des combinaisons pareilles retrouvées sur les inscriptions Etéocrétoises.

Il est aussi à supposer qu'un des résultats de ce réexamen du matériel épigraphique serait le rejet d'un nombre de valeurs phonétiques, provisoirement présumées d'après une masse d'inscriptions assez restreinte. De notre côté, nous renonçons déjà à maintes des lectures et corrélations proposées dans notre article « A contribution to the Problem of the Minoan Script » (1945), parce que, après une nouvelle élaboration du matériel publié jusqu'aujourd'hui, nous sommes conduits à la conclusion que certaines des valeurs hypothétiques attribuées à quelques signes paraissent être inadmissibles. En tous cas, nous avons l'opinion que les hypothèses, les remarques, les suggestions, et les contributions positives apportées jusqu'à présent à la recherche du problème par Evans, Bossert, Carratelli, Chapouthier, Daniel, Hrozný, Kober, Kretschmer, Levi, Marinatos, Meriggi,

Mylonas, Myres, Persson, Peruzzi, Sundwall, Ventris<sup>5)</sup> constitueront — malgré les diversités d'opinion, inévitables, quand il s'agit d'un problème aussi difficile et obscur que le présent — des éléments utiles dans l'effort final pour le choix de la meilleure orientation afin de pénétrer, si possible, l'énigme qui nous obsède. Et nous aimons à croire que l'énorme œuvre scientifique de l'éminent maître Bedřich Hrozný sera couronnée par des contributions capitales apportées à la solution satisfaisante de notre problème.

---

---

<sup>5)</sup> Nous mentionnons seulement les auteurs, dont les œuvres relatives, d'une manière ou d'autre, au problème de l'écriture Crétoise linéaire et de sa lecture nous sont connues.



[illegible]

*[The page contains faint, illegible markings along the left margin.]*